نموذج ترخيص

أنا الطالب : ابتسام علي سلامه الحنيطي أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

مفهوم الحداثة والعقلانية في فكر محمد عابد الجابري

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: ابتسام علي سلامه الحنيطي

التوقيـــع:

التاريـــخ:

مفهوم الحداثة والعقلانية في فكر محمد عابد الجابري

إعداد

ابتسام علي سلامة الحنيطي

المشرف

الأستاذ الدكتور وليد عطاري

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في

الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

آيار، 2015

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (**مفهوم الحداثة والعقلانية في فكر محمد عابد الجابري**) وأجيزت بتاريخ ٢٠١٥/٥/٦.

أعضاء لجنة المناقشـــــة	التوقيـــــــع
الدكتور وليد أحمد عطاري، مشرفاً أستاذ - فلسفة	....
الدكتور سلمان فضيل البدور، عضواً أستاذ - فلسفة	....
الدكتور محمد خالد الشياب، عضواً أستاذ مشارك - فلسفة	....
الدكتور عزمي طه السيد أحمد،عضواً أستاذ - فلسفة (متقاعد- جامعة آل البيت)	....

الإهداء

إلى روح **والدي** رحمه الله الذي علمني الصبر في سبيل الوصول

إلى ما أصبو إليه.

إلى **والدتي** منبع العطف والحنان أطال الله في عمرها ومتعها بالصحة والعافية.

إلى **أخوتي وأخواتي** سندي في الحياة.

إلى كل من يفكر بعمل يعود بنفع على أمة الإسلام والمسلمين

راجيا به رضا الباري عزّ وجلّ

مع المحبة والتقدير

الباحثة

الشكر والتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين سيدنا

محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم

بعد الانتهاء من هذه الرسالة لا يسعني إلا أن أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى

الفاضل الأستاذ الدكتور وليد عطاري

على كل ما بذله من مجهود خالص لوجه الله لإخراج هذه الرسالة إلى حيز الوجود

وإلى جميع من وقفوا بجانبي خلال مسيرتي التعليمية

أتقدم بخالص الشكر والمحبة

الباحثة

قائمة المحتويات

مفهوم الحداثة والعقلانية في فكر محمد عابد الجابري

إعداد

ابتسام علي سلامة الحنيطي

المشرف

الأستاذ الدكتور وليد عطاري

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف إلى مشروع الجابري في نقد العقل العربي في مسيرة النهضة العربية، وبيان المعوقات التي تقف حجر عثرة في سبيل إبداعه، وبيان أسباب الجمود التي باتت توصف به.

وقد جاءت الدراسة في أربعة فصول، تضمن الفصل الأول الحديث عن مفهوم الحداثة والعقلانية، والثاني تناول التراث والحداثة، في حين عرض الفصل الثالث لنقد العقل العربي عند الجابري، وتناول الفصل الرابع مشروع الجابري في النهضة العربية.

وقد توصلت الباحثة إلى نتائج عدة، منها أن الجابري لم يتوقف طويلاً عند مفهوم الحداثة، بل دعا إلى تدشين عصر تدوين جديد، تكون فيه نقطة البداية نقد العقل العربي، وإعادة الاعتبار للتراث الفكري العربي.

كما توصلت الباحثة إلى أن الجابري في رؤيته للعلاقة الجدلية بين التراث والحداثة، انطلق من إيمان عميق بأنّ التراث العربي الإسلامي يمتاز بالشمولية والكلية، ومن خلال القدرة التي يمتلكها التراث الإسلامي على استيعاب مستجدات العصر، فإن بإمكان الحضارة العربية، إنتاج حضارة تساوق الحضارات المعاصرة.

والجابري يرى في نقده للعقل العربي أنه يجب فهم الثقافة العربية فهماً معاصراً، فقد طالب بتطبيق المنهج البرهاني في التراث والفكر العربي الإسلامي بعد أن قدم نقدا للعقل العربي البياني.

وقد توصلت الباحثة كذلك إلى أن مفهوم الكتلة التاريخية عند الجابري، يمثل تجاوزاً للمنظومات الفكرية السائدة في الفكر العربي المعاصر، وفي موقفه من الشورى والديمقراطية، يرى أنهما ينطلقان من المنطلق نفسه، ويلتقيان عند الغاية ذاتها في تحقيق العدل، ومراقبة الحكام مراقبة مستمرة.

أما موقفه من الليبرالية والعولمة، فيرى أن الليبرالية والعولمة أيدلوجيات تعكس الهيمنة الغربية على العالم .

المقدمة

يعدّ المغرب العربي في العصر الراهن من أخصب البلاد العربية فكراً، ومن أغزرها إنتاجاً، ولا يكاد يختلف النقاد والباحثون في هذا الأمر، فقد هيأت له ظروفه الخاصة واحتكاكه المباشر بالغرب البيئة المناسبة لظهور نخبة من المفكرين المتميزين الذين أثروا الثقافة العربية بأفكار نوعية، وآراء نقدية ذاع صيتها في شرق الوطن العربي وغربه.

وفي مجال ذكرنا للنقاد العرب، وخاصة في بلاد المغرب ينبغي التنويه بفيلسوف العقلانية الجديد والمفكر الراحل محمد عابد الجابري ، الذي نجح في إرساء مشروع فكري نهضوي تنويري، ترك بصمته على الساحة الثقافية المغربية والعربية، وعمل على تأصيل وتوطيد العلاقة بين الفكر العربي المعاصر، والتراث الموروث من فكر الآباء والأجداد، وإيصاله إلى آفاق عالمية.

ويَعدُّ الجابري من أوائل المغاربة الذين شُغلوا بتراثنا الفكري، وعملوا على إيصاله للقرّاء، وقد ظهر هذا جلياً في أعماله الأولى، مثل: «العصبية والدولة» عام (1971م)، وكتابه «نحن والتراث» (1980م). ولا يجانبنا الصواب إذا قلنا: إن التصاق الجابري بالتراث، لمدة ليست بالقصيرة، مكّنه من مواجهة التحديات التي يواجهها العقل العربي من مفكري الغرب، وقد واجه الجابري هذه التحديات بكتابه الشهير " نقد العقل العربي" بجزأيه: «تكوين العقل العربي» (1982م)، و«بنية العقل العربي» (1986م)، مما مكّنه في النهاية من بلورة نظرية متكاملة القوام حول الحداثة، اعتماداً على تحديث العقل العربي وتطويره.

كما يعدُّ الجابري المفكر الذي جعل الحرية محوراً لكل أعماله سواء أكان ذلك في تدريسه أو في مؤلفاته، لتبقى حرية الفكر منطلقاً له من بدء حياته إلى نهايتها.

وقد جاءت هذه الدراسة على النحو الآتي :

الفصل الأول: تناول الحديث عن مفهوم الحداثة والعقلانية بالدراسة والتحليل، إذ شكلت قراءة الجابري لهما جزءاً مهماً من عمله الفكري الذي يهدف إلى تقديم رؤية فكرية جديدة، من شأنها النهوض بالفكر العربي، ليواكب تطور الفكر الغربي المعاصر، واعتمد الجابري في ذلك على العقل العربي في فترة ازدهاره الفكري، ولاسيما في القرون الهجرية الأربعة الأولى.

إن وصف الجابري وتفسيره للحداثة لم يقف طويلاً عند جوهرها، وسماتها، ومكوناتها العميقة، بل تعدّاها إلى توضيح وظيفة العقل البشري في التحديث لا التقليد الأعمى للموروث.

الفصل الثاني : وتناول هذا الفصل مفهوم التراث والحداثة من وجهة نظر الجابري، فالتراث في فكره قد شكّل القاعدة الأساسية في العمل على النهوض بالفكر العربي الراهن، فالأمة بلا تراث لا مستقبل لها، لذلك يطرح هذا المفكر العقلانية كرهان نقدي وفكري، يساعد على تأصيل حداثة فكرية، بدل حداثة عصر النهضة العربية المستلبة التي زادت من تعميق هوة الاغتراب الذاتي للمفكر العربي، وضياعه ضمن قطبين متعاكسين، إما الانبهار بالفكر الغربي و رفض الموروث بصفة مطلقة، أو الارتماء في محراب الماضي و تقديسه، ورفض الفكر الغربي رفضا مطلقا، وقد أدى هذا التشتت في المواقف –حسب رأي الجابري– إلى افتقار الساحة الفكرية لمنهج علمي دقيق، يساعد الباحث على رصد الظواهر الفكرية بطريقة علمية دقيقة واعية.

ويتحدث كذلك عن تاريخنا العربي الثقافي، فهو يرى أن تاريخنا العربي الثقافي لم يكتب بعد، ولم يدوّن بطريقة مفيدة وإيجابية (طريقة نقدية وعقلانية)، وإذا أردنا إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية صحيحة، فلا سبيل إلى ذلك سوى استعمال وتوظيف المناهج والمفاهيم العلمية المعاصرة.

الفصل الثالث: تعرض من خلاله الباحثة مشروع الجابري في العقل العربي، وقد شمل هذا الفصل عدة جوانب للدراسة انطلاقا من أربعة أجزاء :

تكوين العقل العربي ، بنية العقل العربي ، العقل السياسي العربي ، والعقل الأخلاقي العربي.

ويحاول الجابري في هذه الدراسة المفصلة ، إبعاد الذات عن النقد ، فهو لا يمارس النقد من أجل النقد ، بل يمارس النقد من أجل التحرر مما هو ميت أو متحجر في موروثنا الثقافي .

الفصل الرابع: وتناول هذا الفصل مشروع الجابري في النهضة العربية، وتتبع أهمية أطروحات المفكر الجابري- في المقام الأول- من أنها تتعرض مباشرة- ربما لأول مرة- بهذه الصراحة والموضوعية، والتأسيس النظري والتاريخي، إلى ما يمكن أن نطلق عليه "أزمة الإنسان العربي" التي نسبها الجابري بحق إلى "أزمة العقل العربي"، بوصفها السبب الأساس في فشل مشروع النهضة العربية، وبالتالي وصول العرب اليوم إلى ما هم فيه من ضعف وإذلال، وتمزق، وسيطرة أجنبية، وتخلف حضاري واقتصادي وعلمي، على الرغم مما يزخر به الوطن العربي من ثروات طبيعية وبشرية.

أما الخاتمة فقد بينت أبرز النتائج التي خلصت إليها الدراسة.

الفصل الأول

مدخل إلى مفهوم الحداثة والعقلانية

1 - الحداثة (مفهومها وجذورها):

أ. مفهوم الحداثة

ب.جذور الحداثة

2- الحداثة وعلاقتها بالتراث:

أ. موقف دعاة الأصالة والمعاصرة

ب. التأصيل الفلسفي للحداثة

3- العقلانية:

أ. مفهوم العقلانية

ب. الأسس العقلانية للحداثة

ج. دور العقل في البناء والتجديد

الفصل الأول

مدخل إلى مفهوم الحداثة والعقلانية

1 – الحداثة (مفهومها وجذورها):

كل دراسة جادة لابد لها أن تبدأ من المداخل اللغوية والاصطلاحية، لتحديد المفاهيم والمحاور التي ستقوم حولها الدراسة، و قضية المصطلح تكاد تكون من أدق القضايا في عصرنا الماضي، والواقع أن تحديد المصطلح يعتبر كما يقول هيدغر، مهمة أساسية وأولية بالنسبة لأي حوار فكري حقيقي وجاد يُنقِذ حياتنا الفكرية من خطر الاستقطاب الحاد، ويوجِد لغةً فكريةً واحدةً بين الفرقاء المتحاورين[1].

وتتبين دلالة أي لفظ ابتداء من ناحيته اللغوية ، أو ما يعرف عادة بالناحية الاشتقاقية التي تُبرز المعنى الأولي أو الأصلي الذي يكون للفظ . ومن المفيد أن نحدد تحديداً دقيقاً مفهوم مصطلح الحداثة ، وكيف ظهر تاريخياً ؟ وما الظروف الثقافية التي أفرزته ؟ وكيف انتقل إلى عالمنا العربي، وهو محمَّل بمضامين فكرية وفلسفية وثقافية ؟

أ – مفهوم الحداثة :

. الحداثة لغة :تعرف الحداثة لغة بأنها: "اللفظ المشتق من الفعل حدَث بمعنى وقع و حدث الشيء ويحدث حدوثا وحداثة فهو محدَث وحديث ، وحدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدثَ الشيء أوجده ، والمحدَث هو الجديد من الأشياء"[2].

---

[1] عمارة، محمد معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 12 .

[2] ابن منظور، (1955)، لسان العرب، المجلد 2، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، مادة: حدث .

وكذلك لفظ الحدوث في الوجود ، فالحدوث من حدث يحدث حدوثا ، أي وُجد وأصبح حدثا بعد أن لم يكن . فالحداثة هنا تصبح مساوية للواقعية، فحدث الشيء حدوثا أي وقع في إطار زماني ومكاني معينين ، سواء بصورة متوقَّعة ، أم بصورة مفاجئة(1).

ولفظ "حديث" له مكانة متميزة في تاريخ التراث الإسلامي ، حيث أن الحديث في الثقافة الإسلامية يشمل كل ما وَرَد عن النبي الكريم من : قول، أو فعل ، أو تقرير ، وعلى أساسه نشأ علم الحديث في الثقافة الإسلامية ، وقيل: "هو علم يشتمل على نقل ما أضيف إلى النبي الكريم قولاً أو فعلا أو تقريراً أو صفة، ويشير أيضاً إلى الابتداء، أي أول الشيء ؛ كأن نقول حداثة الأمر أي ابتداؤه"، وعليه يمكن القول : إن الأصل اللغوي لمصطلح الحداثة مجسَّد أولا في بداية استعماله للدلالة على صفة الحديث، ثم تطور هذا المصطلح فيما بعد ليحمل بُعداً زمانياً يكشف عن تصنيف تاريخي معين ، تقوم بمقتضاه الأزمنة والعصور في تسلسلها(2).

. الحداثة اصطلاحا:

يشتكي الباحثون– ونحن نتناول موضوع الحداثة– من صعوبة تحديد مدلولها ، إذ ليس من السهل الإمساك بمصطلح الحداثة ، والوقوف على تعريف شامل لها، وهذا مرَدُّه إلى عوامل عدة تتشابك فيما بينها؛ لتزيد من حدة هذه الصعوبة، فاختلاف المنطلقات الفكرية والآراء بين الفلاسفة والمفكرين في تحديد تاريخ معين للحداثة، وضبط مضمون محدد لدلالتها، يضاف إلى ذلك المواقف التأويلية والأيديولوجية والحضارية التي غالبا ما تزيد من تعقيد مسألة التعريف ، كما أن المفهوم الحضاري الشمولي للحداثة، " يطال كافة مستويات الوجود الإنساني: السياسية منها، والاجتماعية،

---

(1) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: حدث.

(2) المصدر نفسه، مادة: حدث

والاقتصادية، والتربوية، والتقنية، والأخلاقية، والثقافية[1]. نتيجة لذلك تعددت المقاربات الفلسفية، واختلفت التعريفات بشأنها، و هذا ما يؤكد على أنه من الصعوبة وضع مفهوم شامل محدد للحداثة؛ إذ لا يمكن اختصارها في مذهب محدد، أو في مدرسة بعينها، أو حتى في مجرد قوانين جامعة تتيح لمتتبعها إدراك مضمونها في سياق كلي بعيدا عن كل نظرة تجزيئيّة.

ولذا لا نكاد نجد في المصادر التي تبحث في الحداثة تحديداً واضحاً، أو تعريفاً شاملاً لها، وإنما نجد فيها تناولاً عاماً لبعض صفاتها، أو مرتكزاتها، أو مظاهرها، أو آثارها ، وربما كانت هذه التعميمات الفضفاضة لمدلول الحداثة من أسباب الاختلاف في فهمها وتفسيرها ، حتى لقد قيل:"إن لكل بلد حداثته"[2]، ولذلك نجد أن الحداثة " تبدأ بالممارسة والتطبيق العملي في الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع، والثقافة، وهذا يعني تشعُّب المجالات التي يطبق عليها هذا المصطلح، كونه مرتبط بالفكر والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والثقافة، ومختلف مناحي الحياة ، ويضاف إلى ذلك أن هذا المفهوم هو مفهوم حضاري، وشمولي، يَطال كافة مستويات الوجود الإنساني ، حيث يشمل: الحداثة التقنية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والفلسفية"[3]، ونتيجة لذلك نجد أن المقاربات الفلسفية تتعدد وتختلف باختلاف المذاهب الفلسفية، وتبعاً لذلك تبرز الحداثة وكأنها بوابة ينفتح من خلالها الإنسان على الكثير من المفاهيم المجاورة، مثل: التقدم والتطور والتحرر وغيرها ،

---

[1] سبيلا، محمد، (2000) الحداثة وما بعد الحداثة ، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص 8 .

[2] الجابري، محمد عابد (1991) التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص 16 .

[3] براده، محمد (1984) اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، مجلة فصول ، العدد 3 ، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة ، ص12.

والتي هي بمثابة شروط لوعي الإنسان ، الذي يصبو إلى السيادة على الطبيعة والمجتمع، وإلى الرغبة المستمرة في التغيير، وفي استشراف آفاق مستقبلِه الواعدة .

وبناء على هذه المدلولات المتعددة لمفهوم الحداثة، نجد أنها قد ظهرت كحركة فكرية في العصر الحديث وشاملة، وكرؤية جديدة للعالم، أذنت بميلاد نظام معرفي جديد في أوربا، وأنزلَتْ العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة، لإدراك العالم الطبيعي والاجتماعي ، واعتبار الإنسان هدفا نهائيا للتحرر والتقدم، وكأنها ثورة تتجه صوب التجديد وإلغاء القديم، وعُنوانها العقل القاطع للصلة بينه وبين الماضي البالي – كما يصوره أصحابها – آخِذا طريقه نحو التحديث في شتى مجالات الحياة[1] .

وفي هذا السياق، يمكن القول : أن التعريف الذي قدمه آلان تورين (Alain Tourine) للحداثة ضمن مؤلَّفه نقد الحداثة، يُعد أحد التعريفات الأكثر إحاطةً بالوضع الحداثي، حيث يرى أن الحداثة في شكلها الأكثر طموحا:" هي التأكيد على أن الإنسان بما يفعله ، وأنه من الضروري وجود توافق وثيق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة ، وإرادة التحرر من كل الإكراهات ؛ وإذا ما تساءلنا :على أي شيء يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية، والمجتمع المنظَّم، والأفراد الأحرار؟ فالجواب الدقيق :على انتصار العقل"[2].

---

[1] انظر: عبد السلام، بو زيرة (2010): موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، رسالة ماجستير، جامعة فتوري قسنطينة، الجزائر، ص9.

[2] تورين، آلان، (1997) نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 19 .

ب- جذور الحداثة :

أثار تحديد بداية ظهور الحداثة خلافاً بين الفلاسفة والمفكرين، فلا نكاد نجد تاريخاً محدداً يلتقي عنده المفكرون لبداية الحداثة أو انشطارها إلى حداثات أو حداثة وما بعد الحداثة، وربما يرجع ذلك إلى الغموض الذي يكتنف مصطلح الحداثة نفسه[1]، ولعل من أهم جذور الحداثة هي الجذور اليونانية، يقول: جيمس ماكفارلن :"إذا كانت الصفة الغالبة للحداثة هي المزج وعدم التمييز بين الرفض والقبول، والحياة والموت، الرجل والمرأة ... عندئذ لم تأت الحداثة بما هو جديد إلا قليلاً. إن فكرة التوفيق بين الأضداد قديمة قدم (هيروقليدس). يذكر (هوسر) أن فكرة التوفيق بين الأضداد جاءتنا من فلسفة (نيقولا القوصي) ومن (جيوردانو برونو). وقد ذكر هذا المفهوم بطرق مختلفة، في القرن التاسع عشر"[3].

ولعل السبب الذي يقف وراء اعتبار الفكر اليوناني أول حداثة عالمية أو اعتباره على الأقل جذور الحداثة أنه حقق أهم صفات الحداثة وأبرزها، فهو فعل تغييري، وفعل شمولي. فمن حيث التغيير نجد أن العالم بعد اليونان يختلف عن العالم قبل اليونان، والتراث اليوناني ظل أساسا وطيداً لكل انطلاقة فكرية، أي يقوم بفعل التغيير وما زال، لأن معظم المذاهب الفكرية كانت تسعى إلى تأصيل ذاتها بالعودة إلى العصر اليوناني (العصر المحوري)[2]، فالماركسية ، وهي من فلسفات العصر الحديث، تؤصل طريقتها بالعودة إلى (هيراكليت)، وماديتها بالعودة إلى (ديموقريط). وشيفرة

---

(1) انظر: برادبري ، مالكم و جيمس ماكفارلن (1995)؛ الحداثة، ترجمة.مؤيد حسن فوزي.: مركز الانماء الحضاري ،حلب،ج1،ص30.

(3) المرجع السابق،ج1 ،ص86.

(2) انظر: عبود ،حنا (1989)، الحداثة عبر التاريخ – مدخل الى نظرية ،منشورات اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ، ص62.

فرويد ترجع برمتها تقريباً إلى الفكر اليوناني[3]، وهذا التغيير والتحول دليل على أن الفكر اليوناني كان يمثل جذور الحداثة، فقد شمل مختلف المجالات العقلية والنظرية والإنسانية.

أما شمولية الفكر اليوناني أو الحداثة اليونانية، فتتمثل في الغوص في الظاهرة حتى أعماقها، للوصول إلى قانون ثابت وابدي[4]. ويمكن إجمال أهم خصائص الحداثة اليونانية الأولى بما يأتي:

1. إنها حداثة تغيير، إذ استطاعت أن تغير المجرى العام للثقافة، وهذا التغيير لا يعني التغلغل في كل بقعة، وإنما شدّت إليها المراكز الثقافية في العالم، بدءاً من الحوض المتوسط حتى الهند، وكان لفتوحات عسكر الأسكندر الدور الفعّال في انتشار الحداثة اليونانية.
2. إنها حداثة شمولية، فما من شيء إلا سعت إليه بصورة لم يسبق لها مثيل في دائرة الثقافة المتوسطية.
3. أهم مميزاتها هو مواجهتها للذات ومقابلتها، ومجادلتها، والوقوف أمامها ومحاورتها.
4. حققت الحداثة اليونانية الوجود (الكاوس) لأنها أساس كل حداثة. أي انتظام لمذهب أوحدي، فلا يوجد مذهب من المذاهب إلا نقيضه إلى جواره، ابتداءً من الشعر الغنائي إلى الشعر التعليمي، ومن التزام سقراط بالعرف والانصياع للحكم إلى تمرد الكلبيين على كل عرف.
5. أنها حداثة زراعية والكتابات التي أكبرتها تأثرت كثيراً بشموخ العلوم النظرية من جهة، والفنون الأدبية والممارسات الفنية من جهة أخرى[1].

---

[3] انظر: عبود ،حنا ،الحداثة عبر التاريخ – مدخل إلى نظرية،ص 62.

[4] انظر: المرجع السابق ،ص 63.

[1] انظر: المرجع السابق ،ص 65–67.

أما الحداثة الثانية فهي كما يقول جارودي (Garaudy): ترتبط بالمجتمع الغربي، ابتدعها من أجل فرض ثقافة شاملة عالمية وعقلانية، لتحقيق الوحدة، ورافضة كل ما يعيق التقدم ، فهي ثورة على المألوف ، وعلى التفكير الذي لا يتأسس على العقل وتقويض لكل ما هو مؤسَّس على الخرافة والأسطورة"[1].

وهي حداثة مدنية وصناعية، فقد أخذت منذ نهاية القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين تشكل كياناً شاملاً متكاملاً، ذا خصائص مميزة وهي: خصيصة البنية الكلية، وخصيصة السياق الشامل، وخصيصة الوعي النوعي[2]. بمعنى أن الحداثة والنزعة الحداثية هي بنية المجتمع الحديث ووعيه لذاته.

ويرى (مارشال بيرمان) أن الحداثة الثانية، مرت بمراحل في عبر تاريخيها. وتبدأ المرحلة الأولى كما يرى ، منذ أوائل القرن السادس عشر واستمرت حتى نهاية القرن الثامن عشر، وذلك حين بدأ الناس يجربون الحياة الحديثة، دون أن يعوا تماماً حقيقة ما يجربون. ثم تبدأ المرحلة الثانية في تسعينيات القرن الثامن عشر، وذلك مع قيام الثورة الفرنسية، وجمهورها الثوري الذي أحس بأنه يعيش في عالم حديث يختلف تماماً عن العالم السابق. أما المرحلة الأخيرة فهي تبدأ في مطلع القرن العشرين، وأخذت عملية التحديث في هذه المرحلة تتسع لتشمل العالم كله بالفعل، وتحقق ثقافة العالم النامية لنزعة الحداثة انتصارات مشهودة في الفن والفكر[3].

---

[1] جارودي، روجي (1982)من أجل حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت لبنان، ص 16

[2] انظر: العجلوني ، نايف (1996)، الحداثة والحداثية – المصطلح والمفهوم، مجلة أبحاث اليرموك، مج14، ع2،ص 108-109.

[3] انظر: بيرمان ،مارشال (1991) الحداثة، أمس واليوم وغدا، ترجمة جابر عصفور، مجلة إبداع ،ع9،ص 29.

وقد حققت التجربة الأوروبية في مرحلتها الأولى ابتداء بشمالي غربي أوربا، الثورة الصناعية، وانطلقت من هذه المنطقة أيضا حركة الإصلاح الديني البروتستنتية. وتقوم أطروحة (ماكس فيبر) على أن أساس حركة الحداثة ديانية تنتمي إلى هذا العالم، وقد سعت إلى الفصل بين الدين والدولة، بين الدين والسوق. وقد ساعدت أخلاقيات العمل التي أرستها، على تطوير الرأسمالية الصناعية، وكان من بين أهم العوامل في تأكيد أسس الحداثة، بروز الثقافة العقلانية، والعادات العلمية في التفكير والعمل[1]. بمعنى بزوغ العلم منهجاً وممارسة.

---

[1] انظر: الحداثة والحداثية – المصطلح والمفهوم: 113.

2- الحداثة وعلاقتها بالتراث:

أ- موقف دعاة الأصالة والمعاصرة:

إذا كان التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء أكان ماضينا، أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه، أم البعيد، فلِمَ الحاجة إلى الاشتغال بالتراث ؟ يجب الجابري: " إن الحاجة إلى الاشتغال بالتراث، تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه، خدمةً للحداثة، وتأصيلاً لها، وهذه وجهة نظرنا عبَّرنا عنها منذ بداية اشتغالنا بالتراث، مع منتصف السبعينات[1]، ولكن هل هناك فرق بين التراث والميراث ؟ يفيد لفظ الميراث التركة التي توزَّع على الورثة أو نصيب كل منهم فيها ؛ أما لفظ التراث، فيشير اليوم إلى ما هو مشترَّك بين العرب؛ أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم ؛ لتجعل منهم جميعاً خَلَفاً لسلف "[2].

وهل يمكن لحضارة معينة أن تأخذ من حضارة أخرى مختلفة عنها، دون أن يكون في هذا الأخذ خطراً على المتلقيّ في محو هويته وطمس انتمائه لتراثه العربي؟ وتذوب في هوية من جاء منه العطاء ؟ فهذا هو أصل الإشكالية التي نحن بصددها ، فكلما طرح موضوع التراث أو الأصالة فإن أنصار الحداثة والمعاصرة يقولون : إن إحياء التراث والعودة للأصالة يعني الابتعاد عن التقدم والحضارة،وكلما طرح موضوع الحداثة والعصرنة فإنهم يقولون : إن هذا يعني الانفصال عن التراث والتنكر للهوية والدين .

ولا شك أن مسألة الأصالة والمعاصرة، أو ما يسمي بالتراث والحداثة، أو التقليد والتجديد، قد أثارت جدلاً طويلاً. فقد طرحت هذه المسألة في إطار السؤال النهضوي المحوري الذي يطرحه

---

(1) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة ،ص24

(2) المصدر نفسه، ص 24 .

الدكتور محمد عابد الجابري : " لماذا تأخرنا نحن العرب... نحن المسلمين... نحن الشرق ... وتقدم غيرنا في أوروبا المسيحية، وبالتالي كيف ننهض ؟ كيف اللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة ؟ كيف نستعيد مجد حضارتنا ؟ وكيف نحيى تراثنا؟ كيف نفهم تاريخنا – ماضينا وحاضرنا – على ضوء رؤية صحيحة ؟ وأين نجد هذه الرؤية الصحيحة ؟ أفي تراثنا نفسه؟ أم في الفكر الغربي ؟ ومن هنا يؤكد الجابري على أن : الأصالة والمعاصرة لا تنفصلان"[(1)]، فهو يرى بأن الأصالة والمعاصرة لا تنفصلان،" فالأخذ بالأصالة وحدها يعد تقليدا وبالتالي جمود وتكرار لتجارب الأولين، وكذلك الأخذ بالمعاصرة وحدها يعد اتباعا، ومن ثمة انسلاخا، وفقدانا للذاتية، والشرط الوحيد عنده لتجاوز هذا هو "كسر. قيود التقليد وقطع خيوط التبعية"[(2)]

وفي الواقع إن هذه الأسئلة بما تحمله من الدهشة، ما كانت لتطرح على هذه الصورة لو لم يكن هناك شيء جديد، أخذ يشق طريقه بفعل الوعي والشعور بالغلبة والقهر، نتيجة اللقاء مع أوروبا في القرن التاسع عشر .

ومما لا شك فيه أن هذه الإشكالية، ما كانت لتطرح وتجد صداها في الفكر العربي لو لم يكن الإحساس بضرورة التغيير والتقدم قد شق طريقه واصطدم منذ المحاولة الأولى للنهضة بعقبات وحواجز استدعت حواراً حامياً، يستهدف الخروج من دائرة التخلف والانحطاط، فكلما التقى هذا الفكر بثقافة وافدة فهو يواجه ثلاثة مواقف حين يقدم على الأخذ منها:

الأول: يخشى على هويته وتراثه من الضياع، فيعلن معارضته للثقافة الوافدة الدخيلة ملتمساً فيها التعارض مع الشريعة الإسلامية .

---

(1) الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ص 20 .

(2) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص 50 .

الثاني: يتصدى فيه للدفاع عن الثقافة الوافدة – في أغلب الحالات – على أنه لا تعارض الأفكار الجديدة الشريعة الإسلامية، معتبراً أن تلك الأفكار من شأنها أن تطور المجتمع وتغذي أفكاره، وتفتح آفاقاً جديدة للخلق والإبداع .

الثالث: توفيقي انتقائي يسعى إلى إقامة كيان ثقافي يجمع بين مقومات الطرفين[1].

ويقول الدكتور محمد عابد الجابري : " أجل كل الشعوب تفكر بتراثها، ولكن فرق واسع جداً بين من يفكر بتراث ممتد إلى الحاضر ويشكل الحاضر جزءاً منه ، تراث متجدد يخضع باستمرار للمراجعة والنقد، وبين من يفكر بتراث توقف عن النمو منذ قرون، تراث تفصله عن الحاضر مسافة علمية طويلة"[2].

ونلاحظ من خلال استعراض الفكر العربي المعاصر أن المواجهة الفكرية بقيت في الإطار العام أسيرة هذا الإشكال التاريخي، فكراً وافداً يقتحم حياتنا الثقافية، وفي المقابل فإن هناك من ينهض، ليقاومه دفاعاً عن الشخصية العربية الإسلامية، ثم لا يلبث أن يظهر أنصار الحداثة ممن يدافعون عن الفكر الوافد بحجة أنه مصدر قوة لا مصدر ضعف؛ ولأن معظمهم قد تربى في الجامعات الأجنبية، وفي إرساليات التبشير، فإننا نجد أن أديباً مثل طه حسين – على سبيل المثال – يدخل في هذا الحوار، فيدعو إلى اقتباس حضارة الغرب كاملة حيث يرى في كتابة – مستقبل الثقافة في مصر – " أن نسير على خطى الأوروبيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة: خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، وما يحمد

---

(1) المصدر نفسه ، ص 60 .

(2) الجابري، محمد عابد (1993) نحن و التراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي – المركز الثقافي العربي،ط6، ص 22 .

منها وما يعاب"[1] ، ويدعو طه حسين إلى:" التعلم كما يتعلم الأوروبي، والشعور كما يشعر الأوروبي، والحكم كما يحكم ، والعمل كما يعمل ، فقد كان من السهل في دعوتهم الصادقة للتقدم والنهوض بالبلاد، أخذ النمط الغربي الذي عرفوه، ودعوا إليه ورأوه ماثلاً في تقدم الغرب الفعلي"[2].

ونلاحظ كذلك من خلال تتبعنا للفكر العربي المعاصر، أن الفكر المتمسك بالأصالة والتراث بقي من الناحية العملية الأكثر رسوخاً، وتأثيراً في الفكر والوجدان العربيين، والذاكرة التاريخية .

ب- التأصيل الفلسفي للحداثة :

التأصيل هو: الاستناد إلى أصل واضح ومتماسك، وهذا الأصل إما أن يكون على صورة دليل أو على صورة قاعدة. والدليل إما أن يكون من الشرع كتاباً وسنة، أو من العقل، أو من الإجماع. والقاعدة إما أن تكون من الفقه فتكون قاعدة فقهية، أو من أصول الفقه فتكون قاعدة أصولية، أو من العقيدة والكلام فتكون قاعدة كلامية، أو من اللغة فتكون قاعدة لغوية، أو من العرف فتكون قاعدة عرفية.[3] أي أن التأصيل منهج أو طريقة في النظر تستند على أصل واضح وثابت.

إن مفهوم الحداثة بحاجة إلى تأصيل فلسفي لرفع الالتباس، ولضبط وتحديد المعنى والدلالة من الحداثة ، لكن هناك سؤال قبل التأصيل للحداثة ،هل تختص الحداثة فقط بأحد جوانب حياتنا ؟

---

(1) حسين، طه (1996)، مستقبل الثقافة في مصر ، ط 2 ، دار المعارف ، ص 39 .

(2) الجابري، محمد عابد(1990)، حوار المشرق والمغرب نحو إعادة الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 36 .

3 . الميلاد، زكي(2007)، التأصيل والحداثة... معانقة أم مفارقة، مجلة النبأ، العدد85.

كلا إنها تشمل كل مجالات الحياة : الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية . " إن الحداثة اليوم أساس الحياة في كل مجال ، فالحداثة الفكرية ضرورية لإنتاج المعرفة والتجديد والاجتهاد في كل ميدان ، [(1)]" ." فلا توجد حداثة واحدة إنما هي حداثات ، فلكل ظرف تاريخي حداثة معينة ، ولكل أمة تجربة حداثية خاصية بها ، ثم يضيف أن أسباب عودة الحداثة، هي : اكتساح الصحوة الإسلامية للسياحة الثقافية عندنا ، وطرحها كبديل مما دفي البعض للحديث عن الحداثة وحاولة الدفاع عنها من جديد [(2)]".

وعلى الرغم من هذا التنوع في الحداثات إلا أنها ترجع إلى أصول وأسس مشتركة ،ولتأصيل الحداثة في الفلسفة لا بدّ من البحث عن الأصول أو الأسس الفلسفية التي تستند إليها، وهذه الأسس هي . كما يرى عبد الله تركماني تتمثل فيما يلي:[3]

1 – العقلانية، باعتبارها البحث المستمر في المعايير التي تقاسا صحة الاستراتيجيات التي تصوغها الجماعات أو تسعى إلى صياغتها من أجل إحراز التقدم ومسايرة التاريخ، وتحسين مردودية الجهد الإنساني ورفع فعاليته .

2 – التاريخانية، أي أن الحداثة قامت على معقولية التحول، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل لنموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم .

3 – الحرية، كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية، دون إكراه أو قيد .

---

(1) الجابري، محمد عابد، حوار المشرق والمغرب ، ص 75 .

(2) الجابري، محمد عابد(1994)، حوار مع حوار مع محمد عابد الجابري ، السفير ،بيروت 1994/4/27.

3 انظر: تركماني، عبد الله(2005)، **أسس الحداثة ومعوّقاتها في العالم العربي المعاصر، مجلة منبر ابن رشد**،العدد السابع خريف 2005.

4 – العلمانية، أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفي مقابل ذلك الانطلاق من الإنسان كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي . وهي تجد مرتعها الخصب في إطار من الديمقراطية، التي تمارس عقلانيا وتنويريا، وذلك على نحو تغدو فيه الديمقراطية والعقلانية والتنوير أحد أوجه العلمانية وصيغة من صيغ التحفيز عليها . وعندما تطرح العلمانية، بمعنى عدم تدخل الدولة في الشؤون الدينية لمواطنيها وبحيث تكون المواطنة هي أساس العلاقة بين الدولة والمواطن، فإنها أقرب لأن تكون مفهوما سياسيا، يشكل ضمانة أكيدة للمساواة ولتلاحم المجتمع، حيث تكون العلاقة بالوطن والدولة علاقة سياسية وليست علاقة دينية قد تحد من المساواة السياسية بين أصحاب الديانات المختلفة.

ويرى السيد صدر الدين القبانجي أن الحداثة منهج يتميز عن أي منهج آخر باعتماد الأسس الثلاثة الآتية: [1]"

. الأساس الأول:– محورية الإنسان(الذاتية – النزعة الإنسانية).

. الأساس الثاني:– العقل الحسي باعتباره مصدر المعرفة(العقلانية).

. الأساس الثالث:– الحركة وقانون التطور العام في الوجود.

وهو يرى أن هذه الأسس "تحتفظ بصحة كل توصيفات الحداثة كالتجديد، التغيير، الوعي بالذات، العقلنة، والنمط حضاري، إتاحة التطور، وغيرها من التوصيفات ، فإنها جميعًا تبدو صحيحة باعتبارها وصفًا لجانب من جوانب الرؤية الحداثية دون أن تختزلها في ذلك الجانب وتلغي الجوانب الأخرى أو الرؤى الأخرى"[2].

---

[1] القبانجي، السيد صدر الدين، الأسس الفلسفية للحداثة دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي – بيروت لبنان،ص36

[2] المرجع السابق،،ص36

في حين يرى محمد محفوظ أن الحداثة تستند إلى الخصائص التالية:[1]

ـ مرحلة تبلغها المجتمعات الإنسانية من خلال عملية التراكم التاريخي، والخروج من دائرة الوصاية التاريخية التي فرضت على العقل الإنساني في عصور الظلام.

ـ الحرية الإنسانية وتأكيد دور الإنسان الحر في مختلف ميادين المجتمع وقضاياه انطلاقا من حقوق الإنسان وتعزيزا للقيم الديمقراطية.

ـ العقلانية حيث يتجلى العقل بسيادته وهيمنته في مختلف جوانب الوجود الاجتماعي والسياسي تجليا لمبادئ التنوير وقيمه.

ويرى لوي ديمون أن الحداثة ترتكز إلى المحاور التالية:[2]

. الفردانية (مقابل حلول الفرد في الجماعة Holisme).

. أولوية العلاقة مع الأشياء مقابل أولوية العلاقة بين البشر.

. التمييز المطلق بين الذات والموضوع.

. فصل القيم عن الوقائع والأفكار.

. تقسيم المعرفة إلى مستويات (فروع معرفية) مستقلة متناظرة ومتجانسة.

ويحدد هايدغر خمسة مظاهر للأزمنة الحديثة وهي: العلم، والتكنولوجيا، والفن، والثقافة، ومن ثم الانسلاخ عن المقدس[3].

---

[1] . انظر : محفوظ، محمد (1998)الإسلام والغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، ص33

[2] . انظر: سبيلا، محمد وعبد السلام بنعبد العالي(1996)، الحداثة، دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، ص17.

[3] . انظر: المرجع السابق،ص62

يحدد عياض بن عاشور عددا من الأسس المركزية للحداثة ويحددها بأهمية العقل ودوره في الحياة الإنسانية، ومن ثم بأهمية الفردية الإنسانية، والإرادة البشرية، وبالتالي التأكيد على دور الطبيعة وأهميتها، وأخيرا الزمن بوصفه رصيدا يتجدد ويزيد بالتدريج.[1]

وتعتمد الحداثة على ركيزتين أساسيتين . كما يرى تورين (A.Touraine) هما: العقلانية والانفجار المعرفي.[2]

ومن خلال ما سبق يمكن القول :إن الحداثة تعتمد على مجموعة الأسس الفلسفية ، وترى الباحثة أنه مهما أُختلف في هذه الأسس يمكن ردُّها إلى ثلاث أسس ،هي : الإنسانية، والعقلانية، والمعرفة.

3- العقلانية:

تنبع أهمية العقلانية المعاصرة من أنها شكلت وعياً حادا بالأزمة، أزمة التفاوت وعدم الانطباق اللذين أصبحا يلاحظان قائمين بين العلم المعاصر والفلسفات[(3)]،فالتركيز على دور العقل أو إبراز فاعليته ونشاطه في العلم، أصبح هو الخاصية المميزة للتفكير العلمي المعاصر الذي تحاول العقلانية المعاصرة كفلسفة إبراز قيمه، دون أن يؤدي ذلك إلى الوقوع في مثالية الذات والعقل.

---

[1] انظر: ابن عاشور، عياض(1989) (العقلية المدنية العربية تجاه الحداثة)، صحيفة لوموند ديبلوماتيك، الطبعة العربية .

[2] . انظر: تورين، آلان (1992)، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، القاهرة ، ص29 وما بعدها.

[(3)] يفوت، سالم (1989) العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، ط 2 ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ص 5 .

أ – مفهوم العقلانية:

تناول لالاند (Lalande) تعريف العقلانية، وأعطى لها ثلاثة تعريفات :

التعريف الأول : هو التعريف الأبستيمولوجي والمنطقي، حيث تطلق عند الفلاسفة على من يقولون بأن في كل ذهن نظاما أو نسقا من المبادئ الكلية الثابتة المنظمة لمعطيات التجربة الحسية .

التعريف الثاني : يرتبط بالمذهب العقلي القائل بأن كل شيء في العالم يجب أن يكون معقولا ، ويمكن إنشاؤه بصورة قبلية، أي سابقة على التجربة على يد فكر مماثل لفكرنا، بيد أنه أقوى منه بدون حاجة للرجوع إلى التجربة.

التعريف الثالث : يعتبر العقلانية خاصية إنسانية تجعل الإنسان يتميز عن بقية الكائنات الحية خصوصا الحيوان.

ونلاحظ أن لالاند (Lalande) يركز على العقلانية بوصفها خاصية مميزة للسلوك الإنساني، كما تطرق لالاند (Lalande)إلى جملة من المفاهيم التي اشتقت من العقل والعقلانية، منها الاستدلال العقلي، والمعقولية، وعقلي وعقلاني[1] .

وقد ترتب على القول : بأنّ العقلانية أساس الحداثة الغربية، عقلنة جميع مناحي الحياة، سواء باستيعاب معطيات الماضي وتجاوزها، أم بالتأقلم مع معطيات الحاضر، والتهيؤ لاستقبال التطورات الجديدة ، ويمكن أن نحددها بمايلي :

أولا : عقلنة القول العلمي : وذلك بقطع الصلة بين العلم والتصورات الميتافيزيقية ، وتخليصه من هيمنة الأيديولوجيا الدينية، واعتماد العقل البرهاني والتجريب، و هذا ما أدى إلى قيام النموذج الرياضي، كمقياس أوحد لعملية التفكير ومنهجيته [2].

---

[1] لالاند، اندريه (1979) العقل والمعايير ،ترجمة نظمي أبو الوفا، الهيئة المصرية للكتاب ،ص36 .

[2] المصدر نفسه ،ص39 .

ثانيا: عقلنة القول السياسي : أي اعتبار السلطة السياسية اجتماعية ، ولا تستند إلى أي مشروعية متعالية، "وهذا يعني نزع القداسة عن المجال السياسي، باعتباره مجالا دنيوياً للصراع حول الخيرات[1].

وأبرز ملامح العقلانية في الفعل السياسي تقويض أركان نظرية التفويض الإلهي(النظرية التيوقراطية)، وقيام نظرية العقد الاجتماعي التي أبدع صاحبها جون لوك (John Locke)في تصوُّر قيام مجتمع ديمقراطي، فالديمقراطية نظرياً وممارسة تعد نتاجا للمشروع السياسي، " إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية المؤطِّرة لهذا العمل، وتكفي مراجعة كيفيات تشكل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر، والممارسة السياسية في الغرب، لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ بين المرجعية الفلسفية والحداثية، وتجلياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي، كفضاء ديمقراطي"[2] .

ثالثا: عقلنة القول التاريخي : وتتطلب عقلنة القول التاريخي " الانفصال عن التقاليد عموماً وعن النقل خصوصا، وتشخيص الواقع الماضي تشخيصا يُخوِّل لنا فهم الحاضر ، والعمل على تغييره[3]". ويمكن أن نلمس ملامح عقلنة القول التاريخي من خلال أعمال : فيكو (Vico) (1668 – 1744) و كانط(Immanuel Kant) (1724 – 1804)، وهيجل(Hegel) في الفلسفة الألمانية .

---

(1) سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة ، ص 64 .

(2) عبد اللطيف، كمال(2002)، الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال، مجلة فكر ونقد، العدد 48 ، إبريل، ص 10 – 11 .

(3)التريكي، فتحي و التريكي، رشيدة : فلسفة الحداثة ، ص 31 .

رابعا: عقلنة القول الديني: تجلى هذا عندما اقتحم العقل قلاع الخطاب الديني، واخترق حصونه، خصوصا عندما ورد استعمال العقل لفهم الخلق ومستتبعاته، كضرورة تستوجبها قراءة النص الديني، قراءة تستجيب لمتطلبات العصر، وتقوية فكرة الإيمان، ليس بناء على الموروث المنقول، بل على المعقول، فالعقلنة في المجال الديني تعني: التدخل في جميع مستوياته بدقة، لإصلاحه، والابتعاد به عن طريق التحريف والغطرسة والتسلُّط .

و تأكد هذا من خلال أعمال توماس مور(Thomas More) (1478 – 1535) عندما حاول أن يعطي للنص الديني المقدس معنى عقلياً متميزاً عن المعنى التقليدي النقلي، وبسبب رفضه الاعتراف بالملك رئيسا للكنيسة، وانتقاده للعلاقات السياسية والاجتماعية الخاضعة لسلطة الدين، أُعدِم بضرْب عنقه، وهي العقوبة التي كانت سائدة في انجلترا آنذاك[1].

ب-الأسس العقلانية للحداثة:

هناك تلازم وترابط بين الحداثة والعقلانية، حتى أصبح الحديث في الحداثة يستوجب الخوض في العقلانية، والمتتبع لتاريخ الحداثة ومساراتها، يمكنه أن يتلمس هذه العلاقة، فما دام العقل هو المجال الذي يتحرك فيه الخطاب الحداثي بكل مستتبعاته – وهذا أمر لا يمكن الشك فيه، فالعقلانية هي مفتاح الحداثة، وروح الإنسان الحديث، ونتيجة لذلك أخذ الفكر الفلسفي في المناخ الكلاسيكي الغربي الدور الفاعل في التأسيس للحداثة، بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته من ناحية، وباستبعاد اللاعقل بجميع مظاهره من ناحية أخرى، باعتباره منبع الفساد والخراب، "فالعقل مفتاح الحقيقة والأسطورة مخبؤها وبالعقل يستطيع المرء أن يسيطر على ما تخفيه الأسطورة، وأن يكشف وظائفها لفهم مقاصدها"[2] .

---

[1] المصدر نفسه، ص 31 .

[2] التريكي، فتحي و التريكي، رشيدة (1992) فلسفة الحداثة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان ، ص 69.

وانطلاقاً من ذلك، يقول الدكتور محمد عابد الجابري: "لا أعتقد أنه بالإمكان قيام مشروع فلسفي عربي، أو عقلانية عربية، بدون أن تكون مؤسسة على التعامل العقلاني النقدي مع التراث، وطبعاً يجب أن يتم نفس الشيء مع الفكر العالمي المعاصر، أي ألا نترك الهيمنة للفكر الغربي، وإنما يجب التعامل معه بمثل هذا المنهج وهذه الروح النقدية ، فكما يجب أن نقرأ تراثنا في تاريخيته، فإنه يجب أن نقرأ تراث الغير – أيضاً – في تاريخيته، ولو كان حاضراً "[1].

ويمكن أن تتضح الأسس العقلانية للحداثة من خلال سماتها الآتية:

أولا: الشمولية: إن الحداثة فكرة لا تقتصر على الجانب الأدبي فقط ـ كما تَصوَّر البعض ـ فعلى الرغم من التداخل البيِّن بين منتجات الفكر الأدبي والفكر الفلسفي، " إلا أن الحداثة خطاب يعم ويشمل كافة جوانب حياة الإنسان: اجتماعية كانت، أو فكرية، أو صناعية، أو غيرها [2] "، وبالتالي يقدم الحداثيون تصوُّراً عاماً لحياة الإنسان، أو كما يرى محمد سبيلا : " إن كل التحولات الجذرية الكمية والكيفية في مفهوم الكون والزمن والحركة والمكان والإنسان والمجتمع والتاريخ والنفس والدولة، هي ما جاءت بها الحركة الشاملة للحداثة التي شكلت العلوم– بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية، وبالتالي فإن الحداثة الفكرية هي بمثابة الروح في كل هذه الحداثات"[3] .

ثانيا: العقل والعقلانية : "الحداثة مشروع أساسه العقل والعقلانية ،حيث إنها لا تؤمن إلا بما يدركه العقل فقط، والعقل المتحرر من كل سلطان، هو معيار أهل الحداثة، الذي يُمكِّن الإنسان من الإبداع، وتحقيق سيادته النظرية على العالم؛ الذي يغدو شفافاً وخالياً من الأسرار"[4].

---

[1] الجابري، محمد عابد : التراث والحداثة ، ص 257 – 258 .

[2] زيادة، معن (1987) معالم علي طريق تحديث الفكر العربي ، عالم المعرفة ، يوليو، ص 70 . بتصرف .

[3] سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة ، ص 19 .

[4] المرجع السابق ، ص 19

ثالثا: الانتقالية و اللاماضوية: "الحداثة حركة معاكسة للماضي، وانقلاب على كل معالمه ودلالاته، فهي انفصال الحديث عن القديم، وانقطاعه عنه، بل تمثل الحداثة ثورة على كل قديم مقدَّس أو غير مقدَّس، دينياً كان، أم دنيوياً ، وهذا يعني أن الحداثة في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر يُمكِّن من فهم الواقع "[1].

رابعاً: العالمية: الحداثة مشروع أوروبي في موطنه ونشأته، عالمي في أبعاده وامتداداته ، إذ يكتسح كل ما في طريقه، بالنظر إلى ما تمارسه الحداثة من إغراء تارة، وقوة وعنف تارة أخرى، تجعل المغلوب ملزَما بتقليد الغالب وخاضعاً لأوامره وشروطه، خاصة مع التطور العلمي والتكنولوجي الكبير، أو ما يُعرَف باسم الصدمة المعلوماتية ، فالتكنولوجيا والوسائل السمعية والبصرية فرضت وجودها، وكشفت عن غاياتها، فقد أوجدَتْ فضاء مخترِقا للفضاء الوطني والقومي. وهذا ما يؤكده ألان تورين(Alain Touraine) بقوله: " لقد صارت كل المجتمعات مخترَقة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال ... قارِب الحداثة يحملنا جميعا ، يبقى فقط أن نعرف هل نحن ملاحون أم مسافرون يحملون أمتعة؟" [2] ، وبتعبير محمد أركون: " نحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة ... وبالطبع هناك درجات من الانغماس في الحداثة"[3] .

خامسا: التراكمية: "الحداثة ليست كيانا ثقافياً أو تاريخياً، بل هي نتاج تراكُم تاريخي، يبني فيه الإنسان نفسه من جديد وبصورة دائمة، وذلك بتصحيح أخطائه، وتسخير العقل في سبيل إعادة

---

[1] شرابي، هشام (2000) النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ، ترجمة ماهر شريح ، ط 4 ، دار نلسن ، السويد، ص 39 .

[2]تورين، ألان (1997) نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، مصر، ص 270 .

[3]أركون، محمد (1990)، الإسلام والحداثة، التبيين، العدد 3، الجمعية الثقافية الجاحظية ، الجزائر، ص 221 .

بعث وجوده الواعي[1]"، فالحداثة بهذا المعنى: هي ثورة على الفكر، الذي يجعل الإنسان جزءا منفصلا عن الطبيعة، ليكون هو الفاعل والمحرك والمنشِّط للفعل الثقافي والحضاري ، وبهذا تصبح الحداثة ممتلكة للقدرة الكافية على تصحيح مسارها، ونقْد ذاتها، وإعادة النظر في مبادئها ومسَلَّماتها.

سادسا :الذاتيـة: تعتمد الحداثة على الذاتية في أساسها:[2] إن القول بالأساس الذاتي للحداثة، لا يقل أهمية عن القول بأساسها العقلي ، فالفكر الحداثي أعاد تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته كذات مستقلة، " فهي مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي تنسب إليه الحقيقة لكل شيء ... أي تنصيب الإنسان، ككائن مستقل، وواع وفاعل، ومالك للحقيقة" [3].

ولعل أبرز ملمح تَجلَّى فيه قيام الحداثة على الذاتية كان في أعمال ديكارت(Descartes) الذي وجَّه الفلسفة الحديثة نحو الذات، فصار الإنسان عنده جوهراً صفته الفكر، فمع الكوجيتو الديكارتي أصبحت فيه الذات المفكرة مركزاً ومرجعاً لكل حقيقة، وتبلورت ثقافة عقلانية لتشكل الأرضية الأيديولوجية المؤسسة لفكر الحداثة، " فالفلسفة ابتداء من ديكارت أصبحت تحليلاً للوعي وملكاته وقواه، فوعْي الإنسان لذاته أساس كل فكر لديه، وانطلاقا من الوعي – وحده – يستطيع المرء أن يقوم بوصفٍ لظاهرات العالم، وانطلاقا من الوعي، الذي من خلاله نستطيع أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجودا حقاً"[4]، ومن ثم تم توجيه الفكر الغربي " وِجهةً جديدة نحو تحقيق غايات

---

[1] محفوظ، محمد (1998) الإسلام والغرب وحوار المستقبل، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص33

[2] انظر :الشيخ، محمد، الطائري، ياسر (1996) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر ، ط 1 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان، ص 12 .

[3] سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة ، ص 65 .

[4] أمين، عثمان (1969) ديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، مصر ، ص 28 .

ذاتية أنانية ،حيث كان الفكر الفلسفي الغربي الحديث يصبو إلى التخلص من استبداد الكنيسة، وسيطرة البابـاوات وطغيانهم باسم الدين ، فاختلط بذلك العقل باللاعقل، سواء أكان ذلك على المستوى النظري، أم على المستوى العلمي التطبيقي، ليمتد هذا الخلط بعد ذلك إلى: الأخلاق، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع دون حدود تحده، أو قيود تقيده"[1] .

وقد ترتب على الإيمان بمبدأ الذاتية – كوجه آخر للحداثة بعد العقلانية – أن أعلن الإنسان بموجب هذه المعرفة سيادته، " فثمرة انتصار الحداثة، هي تحرير الروح، واستقلالية الذات البشرية، وتقابل الإنسان مع نفسه، كذات واعية سيدة مريدة فعَّالة"[2]، فمنذ نهاية القرن الثامن عشر لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد – على الرغم من تعدد التسميات – وهو الإنسان وفاعليته .

<u>سابعا: الحرية :</u> القول بأن الحرية أساس الحداثة، لا يقل قيمة عن القول بأساسَيْ : العقلانية والذاتية، إذ يمكن القول : بأن الحداثة هي الحرية، فكما نظرت الحداثة إلى العالم نظرة ملؤها العقل واعتبار الذات ؛ فالحرية في الفكر الحداثي، هي: جوهر الكائن البشري، وغاية وجوده، والشرط الضروري للحصول على مشروعية الفعل الأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي . وأول من حقق مبدأ الحرية فلاسفة الحداثة وروادها، ابتداء بديكارت حينما ربط كُنْهَ الفكر بالإرادة، وأوسطه تحقق مع ليبنتز (Leibniz)(1646 – 1716) الذي عمم مبدأ الإرادة، وجعل من كل كائن مريد ، ومنتهاه مع كانط (Kant)الذي جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز، وجعل من الحرية مقدرة الإنسان على التشريع لنفسه دون سند خارجي، أو عون موضوعي[3].

---

[1] القلمودي، سالم (2001) الإنسان ليس عقلا ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، ص 85 .

[2] حرب، علي (1998) الماهية والعلاقة ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان، ص 214 .

[3] انظر: الشيخ، محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيجل ، مرجع سابق ، ص 26 .

وهذه الأفكار وغيرها، كانت بمثابة البذور الأولى لنشأة المشروع الحداثي الغربي، والذي كانت الحرية صُلبَه ونواته، فنشأ بذلك المجتمع الحديث الذي هو مجتمع الطبقات المفتوحة ، والدولة الحديثة، هي دولة المواطنين الأحرار، دولة الدستور دولة حرية الاعتقاد، وبذلك أصبحت الحرية هي المحور الذي تدور من حوله كل التصورات، وهذا ما كان له أكبر الأثر في فكر الدكتور محمد عابد الجابري .

والحرية ليست مسألة نظرية تثار في الأذهان من أجل البحث فيها فلسفيا بأبعاد ميتافيزيقية، كما كان سائدا في عصور ما قبل الحداثة، بل الحرية مسألة عملية تطبيقية تتجسد في مختلف طبقات المجتمع ، الذي ابتغى من الحداثة سبيلا لحياته، " فالوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرد، بل في مؤسسات وتنظيمات، ترافق الثقافة المُظهِرة لفكرة الحرية وتتفاعل معها، وهكذا تتألف حضارة الحرية من ثقافة الحرية، ومؤسسات الحرية، وتتطور على الدوام من جيل إلى جيل، لا بتأثير التفاعل بين نشاط الثقافة وإيقاع المؤسسات فقط ، بل بتأثير التحولات داخل الثقافة، وداخل المؤسسات أيضاً "[1] .

وأبرز مجال تجلت فيه الحرية كأساس للحداثة كان في المجال السياسي، وتحديداً في الفعل الديمقراطي ؛ فالديمقراطية ـ نظرياً وممارسة ـ تُعَد نتاجا للمشروع السياسي الحداثي، " إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية، وتفي مراجعة كيفية تَشكُّل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب ، لنتأكد من المواكبة

---

[1] نصار، ناصيف (2003) باب الحرية ، انبثاق الوجود بالفعل ، ط 1 ، دار الطليعة لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص 81 .

الحاصلة ضمن هذا التاريخ ، بين المرجعية الفلسفية والحداثية ، وتجلياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي "[1].

ج- دور العقل في البناء والتجديد :

إن قيام العقل بمهامه يتطلب مساحة واسعة من العطاء ، ليستطيع – في ضوئها – أن يجدد ويطور، وبدون ذلك لا يمكن له أن ينتج معارف جديدة، أو يكتشف مقاصد وأحكاماً كانت غائبة، فقد كان هذا من أمضى الأسلحة التي شهدها المفكرون العرب في ظل الإسلام، سواء أكان ذلك في تثبيت دعائم المنهج الفلسفي لديهم، أم في محاولة رفضه .

ودور العقل في التجديد يصرف إلى النافع – دائماً – وإلى المصلحة – غالباً – ، إذ لا بد أن يكون دور العقل في التجديد بما فيه مصلحة الناس والتيسير عليهم، وإذا ما أريد للجديد أن يكون نافعاً وجامعاً غير مفرق، فإنه لا بد وأن يتخلص صاحبه من التعصب الفكري لشخصٍ، أو مذهبٍ، أو طائفةٍ، أو جماعةٍ، وينبع من وحي الدليل الواضح الصريح.

ويُمكن القول: إن أفكار الحداثة قد تطورت منذ القرن الخامس عشر بإعادة الاعتبار للإنسان، كقيمة عليا في الوجود، والمبدأ للنزعة الإنسانية، وصولاً إلى الإيمان الكلي بقدرة العقل على الاهتداء إلى المعرفة الحقة بذاته وبالحياة والكون ، لكن الحداثة من جهة أخرى ما كان لها أن تتبلور كرؤية عقلانية تاريخية متميزة للحياة خلال القرن الثامن عشر، لولا ذلك التراكم في الإيمان بالعقل في تحصيل المعرفة واكتسابها، الذي وضع ديكارت (Descartes) حجره الأساس، فقد أحدث ديكارت تحولا كبيرا في صيرورة الفكر الغربي العقلاني؛ حيث أكد اعتبار العقل الأداة الأساسية لاكتساب المعرفة، والملكة التي تعطي للكائن قيمة، وعدت المخيلة سيدة الخطأ والضلال

---

[1] عبد اللطيف، كمال، الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية ، ص 10 .

؛ فالإنسان ـ في نظر ديكارت ـ كائن عاقل لا غير، إلا أن صحة ذلك تبقى مقيدة بمفهوم تقني للعقلانية– على حد تعبير جون كوتنجهام (Kotngham)– أي مفهوم محدد بمعناه الفلسفي الخاص[1].

أما عقلانية عصر التنوير فمدلولها أعم وأشمل، فهو يشمل كل مجالات نشاط الفكر الإنساني، ويقصد بها عموما الالتزام باستخدام العقل والحجة العقلية لتحرير الفلسفة، والفكر الإنساني عموما، من قيود الخرافة، والتقاليد الكهنوتية والفكر الكنسي . ولذلك فقد ارتكزت الحداثة كرؤية جديدة للعالم، في القرن الثامن عشر، إلى الإيمان بالعقل البشري وقدراته في المجالات العلمية والعملية، أي الإيمان بأن مبادئ العقل هي التي يجب أن يقوم عليها بناء الجماعة الإنسانية في مختلف ميادينها : سواء في السياسة، أو في الأخلاق، أو في المعتقدات، أو في النظرة الكونية.

وهكذا يعني أن العقلانية تدور حول أربعة محاور، هي: عقلنة الفكر العلمي، وعقلنة الفكر السياسي أو عقلنة القول التاريخي، وعقلنة القول الديني[2].

والمجتمع الغربي قد بلغ الذِّروَة في تقدمه المادي[3]، ولا يجادل في هذا إلا جاحد مكابر، فما حققه الغرب من تقدم علمي وتقني في العصرين الحديث والمعاصر ما كان ليخطر على بال بشر في دِقَّته و تعقيداته، غير أن هذا التقدم الذي ظل يتباهى به الغرب تَعرَّض لهزات وانكسارات حادة ؛ ولِمَا أحدثه من تقلبات في أمور الحياة وشؤون المجتمع ، كشفت عن عمق الأزمة المتعددة

---

[1] انظر: كوتنجهام، جون (1997)، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ص 11 .

[2] انظر: بدوي، عبد الرحمن (1975) نيتشه ، وكالة المطبوعات ، الكويت، ص 28 .

[3] التريكي، فتحي والتريكي، رشيدة، فلسفة الحداثة، ص 28 .

الأوجه التي يعيشها المجتمع الغربي، والتي تُنبِئُ بأن مصير الحضارة الغربية هو التدهور والهلاك، ونجمها آيل إلى الأفول والانطفاء ، وهو مرتقب في المستقبل المنظور . [1]

هذا أمر أَقرَّ بها بعض رواد الحضارة الغربية ومفكريها، قبل غيرهم ، فقد أكدوا على أن أوروبا تعيش في ظلام دامس، وتسير باتجاه درب مسدود ، سيُفضي بها – حتما– إلى الإفلاس العقلي، والتأزُّم النفسي، يقول سوركن : " لما كانت الحياة الاجتماعية في الحضارة المادية معقَّدة جدا، وكان النضال فيها من أجل السعادة عنيفا، فإن السعي وراء اللذة يحطم التوازن العقلي والأخلاقي ، لدرجة أن الجهاز العصبي لمعظم الناس لا يحتمل الضغط الرهيب الذي يتعرض له، ولما لم يكن للإنسان من مُثُل عليا في هذه الحضارة ، فإن حياته يكتنفها صراع مضطرب، لذا فإنه يقع فريسة الأوهام والدوافع ، ويكون كالريشة في مهب الريح ، فيفقد اتزانه، و يزداد تفككه، ويتعرض لرجَّات عنيفة تحطم حصانته[2] .

إذن، فالحضارة الغربية تمر بأخطر مرحلة في تاريخ الإنسانية كلها ، كونها لا تهتم إلا بالرفاهية المادية لا بغيرها ، إذ اهتمت بالعلوم والفنون، وزيادة الإنتاج ... غير أن هناك عوامل أخرى أخذت تهدد أمنها وطمأنينتها، كالتفكُّك ، والحروب، والإجرام ، والانحلال الخلقي ... ، يقول سيمون جارحي : " إن الغرب فَقَدَ المرتكزات الروحية، والثقافي ، والدينية التي كان يرتكز عليها، فلم يعد هناك شيء يركن إليه ، فالديانة النصرانية فقدت مقوماتها ، والتَّوْق إلى الروحانيات قد

---

[1] انظر: الجندي، أنور، (1987) الفكر العربي دراسة نقدية، ط 1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ص277. 285 وانظر: مؤنس، حسين (1998) الحضارة ، **مجلة عالم المعرفة** ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ،.العدد 237 ،ص302.297

[2] الجندي، أنور، (1987) الفكر العربي دراسة نقدية، ط 1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ص280

تَلاشَي واضمحل في النفوس ، وأصبح في الغرب نوع من الفراغ ، والضياع الشامل تكتوي به الأجيال الشابة[1].

وإجمالا فإن روح الغرب لا تزال تعاني انشقاقا وانفصاما عميقيْن ، وأوروبا الحديثة تتخبط في انحطاط قِيَمي مشهود، وأمام هذه الوضعية المأساوية ألا يحق للباحثة أن تتساءل : ألم يَحِن الأوان للإنسان المعاصر للبحث عن القيم الأخلاقية والدينية التي سوف تخلصه من حالة الضياع الذي يعانيه ؟ ألا يتوجب على الإنسان أن يعود إلى رشده ، ويعرف أنه مجرد خليفةٍ لله في أرضه؟

إنّ العقلانية الأوروبية طرحت منظومة القيم بعيداً عن الدين الذي كان هو مصدر المنظومة الأخلاقية ، ثم بدأ العقل الأوروبي يميز بين ميدان العقل وميدان الدين، فأخذ يتضاءل ما يمكن إثباته بالعقل من موضوعات الدين بصورة تدرجية، في سلسلة من التطورات الفكرية التي مهّدت السبيل إلى الفصل بين الفكر والوجود. فقد رفضت الحداثة الغربية أية منظومة قيمية يكون مصدرها مرجعاً خارجاً عنها ، فقد ذهبت العقلانية الأوربية إلى أنّ عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدْر من المعرفة ينير له كل شيء، أو على الأقل معظم الأشياء والظواهر، إن المشكلة لا تكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه، وإنّما في نوع العقل الذي يُستخدم "عقل مادي ، أم عقل قادر على تجاوز المادة"، وفي الإطار الكلّي الذي يتحرّك فيه هذا العقل والمرجعية النهائية التي تصدر عنه." [2]

---

[1] المصدر نفسه، ص 277 .

[2] المسيري، عبد الوهاب (1998) ،فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص4.

الفصل الثاني

التراث والحداثة

1. إشكالية التراث والحداثة:

أولا: التراث والمعاصرة :

أ . دعوة الجابري إلى تطوير العقل العربي

ب . مناهج دعاة الأصالة عند الجابري

ج . مؤيدو منهجية الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي

ثانيا: الإسلام والعروبة والعلمانية :

أ- العلاقة بين الحداثة والعلمانية .

ب تناول العلمانية في الفكر العربي الإسلامي.

2. الحداثة و الهوية الثقافية :

أ. مفهوم الحداثة

ب. مفهوم الهوية

ج. تحديات الهوية العربية الإسلامية وسبل مواجهتها

3. أزمة الهوية الثقافية و تيارات الفكر العربي المعاصر :

أ . مفهوم أزمة الهوية الثقافية .

ب. المجتمعات العربية الإسلامية في مواجهة الوافد الغربي.

ج . موقف الجابري من إشكالية الهوية الثقافية في علاقتها مع الحداثة الغربية.

الفصل الثاني

التراث والحداثة

1 – إشكالية التراث والحداثة :

أولا: التراث والمعاصرة :

أ . دعوة الجابري إلى تطوير العقل العربي:

إن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي كما يرى الجابري ستظل مجرد كلام فارغ إن لم تستهدف – أولاً – كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط ، وأول ما يجب كسره هو الجمود الذي يلازم بعض العقول العربية، ورفضها أي جديد [1] .

وانطلاقاً من ذلك ينادي الجابري بتطوير العقل العربي، فيقول : " إن تطوير العقل العربي، أو تكسير بنية الفكر القديم ، يجب أن يتم من خلال ممارسة هذا الفكر القديم نفسه من خلال العيش معه، من خلال نقده من الداخل ، ومن خلال التعامل معه، وليس من خلال رفضه رفضاً مطلقاً" [2].

ويواجه الفكر العربي المعاصر مشكلة الاختيار بين النموذج الغربي سياسيا وثقافيا، وهو ما يعدّه بعض المفكرين الطريق الوحيد لامتلاك التكنولوجيا، وبين النموذج التاريخي الذي يحمل الإرث العربي والإسلامي، وهو ما يُعدّه بعضهم الآخر الطريق الوحيد لاستعادة الدور، واستئناف المسيرة الحضارية لأمة كانت في مقدمة الأمم .

---

[1] الجابري، محمد عابد، نحن والتراث ، ص 20 .

[2] الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة ، ص 261

إن الجابري يرى بأن تطوير العقل العربي يتم من خلال تطبيق بعض المناهج الغربية باعتبارها أدوات منهجية علمية تساعده على كشف أغوار التراث، "لذلك استحضر أطرا مرجعية مختلفة، من الديكارتية إلى فلسفة الأنوار التي تظهر جليا في تركيزه على فكرة التقدم والعقلانية، كما نلمس حضورا متميزا لفلسفة فوكو والتوسير وغرامشي والماركسية في صورتها النقدية وليس في شكلها العقائدي". [1].

والجابري بذلك يقول بفكرة عالمية الثقافة، وإن الفكر الغربي بحداثته ما هو إلا جزء من الموروث الحضاري الإنساني،حيث يستطيع الناقد العربي استثماره بما يخدم رؤاه وخلفياته المعرفية، وبذلك فإن الجابري يدعو إلى تطويع المناهج الغربية، وإعادة صياغة بعض أسسها بما يخدم خصوصية النص التراثي، انطلاقا من فكرة قابلية المنهج للتغيير، ولا يعني هذا اجتثاث المنهج الغربي من سياقاته المعرفية وإنما هي دعوة علمية رصينة تحاول تأطير المناهج الغربية ضمن فضاء فكري وثقافي عربي، من خلال إعادة البلورة المنهجية العلمية الدقيقة، فهو بهذا يضع الحداثة الغربية في، "سياقها التاريخي وملابساتها السوسيوثقافية،ومن خلال هذه الرؤية النقدية المتبصرة،يحاول استثمار انجازاتها المعرفية والمادية بما يتماشى وخصوصية الواقع العربي" [2].

إن التراث في فكر الجابري يشكل القاعدة الأساسية التي من خلالها نستطيع تغيير الموقف الفكري الراهن، لذلك نراه يطرح العقلانية كرهان نقدي وفكري، يساعد على تأصيل حداثة فكرية، بدل حداثة عصر النهضة العربية ، إما الانبهار بالفكر الغربي و رفض الموروث بصفة مطلقة، أو الارتماء في محراب الماضي و تقديسه و رفض الفكر الغربي رفضا مطلقا، وقد أدى هذا

---

[1] شعلان عبد الوهاب(2006)إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون والجابري والعروي وحسن حنفي ، وعلي حرب، مكتبة الآداب القاهرة ، ط1 2006 ، ص26

[2] المرجع السابق ص26

التشتت في المواقف حسب الجابري، إلى افتقار الساحة الفكرية لمنهج علمي دقيق، يساعد الباحث على رصد الظواهر الفكرية بطريقة علمية دقيقة واعية حيث يقول: "إنه بدون التعامل العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات العقل العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بالأصول حينا و السلفي حينا آخر، كما انه يبدو بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا، لن يكون في إمكاننا قط، تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر." [1].

فتغيير مكونات فهمنا للخطاب الديني، حسب الجابري يفرض علينا تحريره من سلطة الإيديولوجيا السياسية، التي كانت توجهه وتفرض عليه دعمها، ومن هنا تحددت فاعلية العقل العربي في إنتاج وعيها بما يخدم الساسة وأفكارهم، وبالتالي تأطير جميع العلوم العربية بسياج سياسي، أدى إلى تحويل مبدأ الفاعلية إلى مفعولية سالبة، حجرت العقل العربي وحجزته ضمن منظور إيديولوجي مغلق ، لذلك فإن رهان العقلانية الذي طرحه بديلا يساعد حتما على ترميم تلك الفجوة الإبستيمولوجية العميقة التي حجرت العقل العربي جراء تحكم السياسة في مجاله المعرفي، "لقد كانت المواقف السياسية وهي جزئية بطبيعتها يبحث لها عن سند من الدين وكان ذلك أولى الخطوات التنظيرية التي أسست ما سيطلق عليه فيما بعد اسم علم الكلام، إذن فعلم الكلام في حقيقته التاريخية لم يكن مجرد الكلام في العقيدة بل كان ممارسة للسياسة في الدين، وعندما

---

[1] الجابري ، محمد عابد (1986)بنية العقل العربي : دراسة تحليلي نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ص 552

اتجهت المعارضة ثم من بعدها الدولة على الموروث كان هدفها هو توظيفه في نفس الممارسة السياسية في الدين". [1]

وحتى نجتاز تلك الحواجز الإيديولوجية التي صنعها المتقدمون يجب علينا أن لا نقيد أنفسنا بقضايا التراث الماضية دون تعديل ولا نقد،لأن الساحة النقدية والفكرية لطالما أعادت قضايا تراثية واهتمت بجردها واستهلاكها كما هي، وبالتالي شغل العقل العربي المعاصر نفسه بإشكاليات التراث القديم وهمومه الماضية دون أن يشارك في حل أزماته "إن الساحة الثقافية العربية الراهنة التي يتكون فيها العقل العربي المعاصر ساحة غريبة حقا إن القضايا الفكرية السياسية الفلسفية والدينية التي تطرح فيها الاستهلاك والنقاش قضايا غير معاصرة لنا،إنها قضايا الماضي تجتر اجترارا من طرف قسم كبير من الفقهاء والعلماء والأدباء أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم عن الماضي محكومين بكل سلطاته الظاهرة منها والخفية السياسية والإيديولوجية". [2]

وانطلاقا من هذه الفكرة فإن التراث في بعده المعرفي،أصبح يشكل حلقة إيديولوجية ضخمة أعاقتنا عن استيعاب واقعنا وماضينا بالطريقة الصحيحة، لذلك يدعو إلى قراءته قراءة عقلانية تساعده على التبلور فكرا وإرثا ثقافيا له وزنه في حاضرنا بعيدا كل البعد عن التعصب والأدلجة.

ونجده يصر على إعادة فهم ابن حزم والشاطبي اللذين أسسا بحق وعيا علميا جديدا بالنص القرآني وعلم أصول الفقه إذ أخرجاه من دائرة المتعارف والمألوف وصبغاه بصبغة عقلانية ترمي إلى إعادة تفعيل الفكر العربي الذي اختصر في مجال توليد النصوص وتفسيرها. فإبن حزم من خلال منهجه الظاهري حاول أن يقطع الحبل السري مع مجمل الثقافة السائدة، حيث دعا إلى

---

(1)الجابري (1984) تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت دار الطبيعة ط 1 ، 1984 ، ص303

(2)الجابري ، بنية العقل العربي ص 572

التنصل من سلطة السلف أي التخلي عن التقليد وسلطة القياس التي تعتبر أهم مكونات الفكر العربي. فالقياس أدى إلى الابتعاد عن الأصول وتشعب النزاعات والخلافات حول القضايا والأمور الدينية لأن أهل القياس"جميعهم مختلفون في قياساتهم، لا تكاد توجد مسألة إلا توجد طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته وتعارض بت قياس أخرى وكلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا " (1)

فالجابري يرى أن ابن حزم استطاع أن يعقلن فهمنا للدين،حيث استوعب الخطاب الديني من منطلق منطقي رافضا بذلك فكرة العلة الفقهية التي أحل محلها فكرة العقل التكويني أي" الانتقال من المقدمتين إلى نتيجة تلزم عنهما لزوما ضروريا،أو الانتقال من لازم إلى ملزوم أومن كلي لجزئي إلى غير ذلك من القواعد المنطقية التي يجتهد ابن حزم في تطبيقها بل وفي تبيئتها مع موضوعه، والشيء الأساس الذي استبعده ابن حزم استبعادا تاما هو التعليل الذي يبنى عليه القياس الفقهي" . (2)

وانطلاقا من الاتجاه الظاهري الذي سلكه ابن حزم في تعامله مع البيان العربي فإن الجابري يدعو إلى التعامل مع التراث من منطلق عقلاني، لأنه المنهج الأنسب الذي من خلاله نستطيع أن نطوع الفكر العربي التراثي بما يخدم الواقع الراهن.

فتجديد العقل عند الجابري إذن هو ذلك التفاعل بين مرحلتين تاريخيتين على المستوى الفكري، فالتراث هو الوسيلة التي من خلالها نتخطى الأزمة الفكرية الراهنة،لأنه يحمل مكونات العقل العربي ويعتبر نتاجا له فاعلية إيجابية، من خلال إعادة تمثله تمثلا عقلانيا واعيا.

---

(1)الجابري ، تكوين العقل العربي ص 303

(2) المرجع السابق،ص305

ب . مناهج دعاة الأصالة عند الجابري :

يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن مواقف دعاة الأصالة، قد تنوعت في اتجاهات عدة، فهناك السلفية الرافضة لكل نظم العصر، ومؤسساته، وفكره، وثقافته، ومن ثم يجب تركه والعودة إلى النبع الأصيل، إلى إسلام السلف الصالح الذي يتحدد أساساً بعصر الرسول الكريم، وهناك السلفية المعتدلة التي تقبل من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، أو ما يمكن تبريره داخلها ، ولذا يقول الجابري : " فالفكر العربي الحديث والمعاصر في معظمه سلفي النزعة والميول"[1].

ويرى الجابري أن خصوصية الواقع والثقافة في عالمنا العربي المعاصر، هي التي تحسم مسألة المنهج، فهو لا يستخدم منهجا جاهزا بصورة مسبقة ، ولكنه يسعى إلى جعل الموضوع ينوب عنه في تحديد نوع ذلك المنهج ؛ وذلك كله من أجل أن تتحقق القراءة العلمية للتراث وأن التراث، يمثل لأي أمة القاعدة التي تنطلق منها، والمخزون الذي تستمد منه طاقاتها ، ولذلك ينبغي أن يوضع في مجال منافستها للأمم الأخرى ، وإذا كان البعض يتعامل مع التراث كسلاح للدفاع عن مكانتنا وهويتنا الحضارية والثقافية، فإن اهتمام الجابري بالتراث يرجع إلى أنه يرى فيه الأساس الذي ينطلق منه لتحقيق الحداثة، يقول متحدثا عن نفسه ": الحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها"[2].

---

[1]الجابري، محمد عابد (1985) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، صراع طبقي أو مشكل ثقافي ؟ ورقة قدمت إلي : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، الأصالة والمعاصرة : بحوث ومناقشات ، الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ص 16

(2)الجابري، محمد عابد(1999) المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 250

وهذا يعني أن قراءة التراث لا تنعزل عن مواكبة المعاصرة وإنما توظف المناهج لهيكلة التراث ووضعه ضمن مرجعيات تدخلها في الإنتاج الثقافي النهضوي للأمة ، حيث يرى محمد الجابري أن: "اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث ما زالت لحظة نهضوية، وما زلنا نحلم بالنهضة، والنهضة لا تنطلق من فراغ، بل لا بد فيها من الانتظام في تراث والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي. تراث الغير صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضية وحاضرة، ضروري لنا فعلا، ولكن لا نندمج فيه ونذوب في دروبه ومنعرجاته، بل ننظر إليه على أنه مكتساب إنسانية، علمية ومنهجية، متجددة ومتطورة، لا بد فيها من عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا. إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولا إلى بناء ثقافة عربية معاصرة وأصيلة، وتجديد الفكر لا يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها ولا يتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة والتعامل العقلاني النقدي في تراثنا. إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولا إلى بناء ثقافة عربية معاصرة وأصيلة، وتجديد الفكر لا يتم إلا من داخل الثقافة التي ننتمي إليها ولا يتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة والتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها"(1)

ج . مؤيدو منهجية الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي:

يرى عابد الجابري أنه توجد ثلاثة طرائق رئيسية في التعامل مع التراث العربي. هي: الطريقة التقليدية، والطريقة الاستشراقية، والطريقة الماركسية . فالطريقة الأولى ،أي الطريقة التقليدية ترتكز على التعامل التراثي التقليدي مع التراث، ويتسم هذا التعامل مع ذلك التراث بالرؤية السلفية الماضوية، وغياب الروح النقدية العلمية، وفقدان النظرة التاريخية. ويعني هذا – حسب رأيه– "أن

---

(1)الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص33

الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث، بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية، تقوم على منهج يعتمد على الفهم التراثي للتراث.الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يرون من خلالها أقوال من سبقوهم. والطابع العام الذي يميز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في آفتين اثنتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو التراث يكرر نفسه، وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئة. ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلا مع هذه الصورة التقليدية من المعرفة بالتراث فهي معروفة جدا.". [1]

أما الطريقة الثانية في قراءة التراث العربي الإسلامي، فهي الصورة الاستشراقية، فيها ينطلق الدارسون من مناهج فيلولوجية أو تاريخية أو ذاتية. ويعني هذا أن المستشرق صاحب المنهج التاريخي:" يفكر شموليا في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءا من كيان ثقافي عام، هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتدادا منحرفا أو مشوها للفلسفة اليونانية. وبالمثل، يفكر في النحو العربي ومدارسه، يوجهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانية في الإسكندرية أو برغام وبيان تأثرها بالمنطق الأرسطي، كما لا يتردد في ربط الفقه الإسلامي، نوعا من الربط، بالقانون الروماني وما خلفه في المنطقة العربية من آثار وأعراف". [2]

أما الطريقة الثالثة في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، فهي الصورة الماركسية التي تمتاز عن الطريقة الاستشراقية :" بكونها تعي تبعيتها للماركسية، وتفاخر بها.ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية للإطار نفسه الذي تصدر عنه القراءة الاستشراقوية لتراثنا.إن المادية التاريخية التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبق، وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار

(1) الجابري، التراث والحداثة،ص26

(2)المرجع السابق،ص28

المركزية الأوروبية: إطار عالمية تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه، فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة.وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركسية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم من خارج لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاستشراقوية سواء بسواء."[1]

أما منهجية الجابري في دراسة التراث العربي الإسلامي،فتقوم ثلاث خطوات منهجية أساسية، وهي: الطرح البنيوي الداخلي، والطرح التاريخي، والطرح الإيديولوجي. والآتي، أن المعالجة البنيوية الداخلية تنطلق من النص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا، وقضايا وإشكاليات ثالثا. بمعنى أن نتعامل مع النص كمعطى، ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث، أو الانسياق شعوريا أولا شعوريا وراء الرغبات الحاضرة، فلا بد من الانطلاق من النصوص فهما وتفسيرا وتأويلا. وفي هذا النطاق، يقول الجابري عن المعالجة البنيوية بأنها تعني:" ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد.هذا يقتضي محورة فكر صاحب النص(مؤلف، فرقة، تيار...) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل. إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلة بمعناها). يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة.

---

(1)الجابري، التراث والحداثة،ص29

يجب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه. أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه." (1)

أما الخطوة الثانية من المنهجية في التعامل مع التراث، فتستند إلى قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخية، تتكئ على استقراء الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في فهم أطروحاته وتفسيرها .إن:"هذا الربط – يقول الجابري– ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينيالوجياه، وضروري لاختبار صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة .والمقصود بالصحة هنا ليس الصدق المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البنيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي: الإمكان الذي يجعلنا نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص، وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله، ولكن سكت عنه." (2)

أما الخطوة الثالثة من خطوات منهجية الجابري، فهي خطوة الطرح الإيديولوجي، بمعنى البحث عن الوظيفة أو الوظائف الأيديولوجية التي يؤديها الفكر المعني داخل سياقه الدلالي والتاريخي والمرجعي، أو داخل المنظومة المعرفية التي يشتغل فيها صاحب النص. فالكشف:" عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه، لإعادة التاريخية إليه. " (3)

وهو يرى أن الخطوات الثلاث هذه متداخلة ، لكنه يعتقد " أنه يجب أن تتعاقب بهذا الترتيب حين البحث"(4).

---

(1)الجابري، التراث والحداثة،ص

(2)المرجع السابق،ص32

(3)المرجع السابق ،ص32

(4)الجابري، التراث والحداثة،ص32

والجابري حين يتعامل مع التراث يرفض مبدأ تحديد المنهج سلفا فهو عندما يطرح مشكلة تحديد المنهج الواجب استخدامه في دراسته للتراث العربي الإسلامي يؤكد على أنه لا يتحزب لمنهج محدد وجاهز بصورة مسبقة، أو مستورد بل يعمل على فتح المجال للموضوع للقيام بدله بتحديد ذلك المنهج، فهو بذلك يدعو إلى شيء قريب من المنهجية المفتوحة على جميع المنهجيات المعاصرة دون استثناء، فالتراث عند الجابري هو " كل حاضر فينا أو معنا من الماضي ... بما أن التراث شيء من الماضي فهو يمثل ذاكرتنا الثقافية فهو عنوانا لحضور الأب في الابن حضور. السلف في الخلف".(1)

ويرى يحيى محمد أنه قد وضعت عدة قراءات للتراث وسار بمنهجها عدد كبير من المفكرين ، إلا أن التفكير في القراءات المنهجية يتنازعها اتجاهان رئيسيان:أحدهما يعتمد التحليل الداخلي(الجواني) في تفسير التراث، وذلك باتباع المنطق الداخلي للمعرفة التراثية ذاتها، أما الآخر فاعتمد التحليل الخارجي(البراني) من طريق اتباع أثر الظروف الخارجية على تكوين التراث. (2)

والجابري من خلال هذا التقسيم ينتمي إلى الاتجاه الأول ، ذلك الاتجاه الذي يتعامل من التراث من الداخل، وقد اتفق معه في هذا الاتجاه كثير من الباحثين والمفكرين ،حيث يذهب عبد الجبار الرفاعي إلى "أن الركيزة الأساسية لأية قراءة للتراث يقتضي أن تقوم على استيعاب التراث ، والقدرة على التجوال في فضاءاته الواسعة، لكن هذه القراءة لا تعني تقويل هذا التراث ،أو تحنيطه .كما يفعل بعض السلفيين الذين يجترون القشور. أو الاستتباع القسري لبعض شكلياته ، والمطلوب هو استنطاق التراث والتحاور معه ، وتكثيف الأسئلة عليه التي تطرحها كل يوم المتغيرات الكثيرة

---

(1)الجابري، محمد عابد، ، مجلة المستقبل العربي، تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 83 ، ص 6

(2)محمد، يحيى(1997)، نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي،ط1،ص15

المزدحمة بها حياتنا المعاصرة[1] ويضيف بأن "المنهج الصائب في قراءة المنجزات الفكرية ، وتوظيفها في عملية النهضة ، والاستناد عليها أساسا لتنمية الفكر وضمان تواصل إبداعه ،إنما تتلخص في أربع خطوات قد تتداخل ، لكن أية واحدة منها لا تنفي سابقتها أو تلغيها ، وهي : القراءة والاستيعاب ، والهضم والتمثل، والمراجعة والتقويم، والتواصل والتجاوز." [2]

ومن الذين تقترب منهجية قراءتهم للتراث من منهجية الجابري ،أركون الذي يطبق نفسه الآليات التي طبقها الجابري على التراث أو كما قال كمال عبد اللطيف: "استعمالها معا المفهوم الأبستمي (Epistémie) الذي يساهم في تجدي الفكر العربي ويبعده عن الانكفاء على ذاته."[3] ويبدو هذا التقارب على مستوى المشروع الذي يحمله كلاهما، فالمشروع الجابري قائم على نقد العقل العربي، بينما قام المشروع الأركوني على نقد العقل الإسلامي.

ومن المؤيدين لمنهجية الجابري ،والذين دافعوا عن منهجيته في قراءة التراث إياد كريم الصلاحي الذي صف منهج الجابري بالتكاملي ، يقول في دفاعه عن الجابري :" فمنهج الجابري يتصف بالتكاملية ، وإن غلبت عليه النزعة البنيوية لكنه نقدي يرفض البحث عن أنموذج من الخارج على سبيل التقليد ".[4]

---

(1)الرفاعي، عبد الجبار(2001)، جدل التراث والعصر، دار الفكر المعاصر، بيروت ،ص30

(2)المرجع السابق، ص26

(3)عبد اللطيف، كمال (2001)، الفكر الفلسفي في المغرب، قراءات في أعمال العروي والجابري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ص 79

(4)الصلاحي، إياد كريم،(2009) الحوار في جلباب النقد" قراءة في محمد يحيى لمشروع الجابري، لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية ، جامعة واسط، ع1، ص183

ثانيا: الإسلام والعروبة والعلمانية :

أ . العلاقة بين الحداثة والعلمانية والعروبة:

لا شك أن العلمانية بوصفها فكرة فلسفية فرضت نفسها بقوة في العصر الحديث، كانت إحدى القضايا التي أثارها الجابري في دراساته، "فالعلمانية في أبسط تعريفاتها، تعني: فصل السلطة الروحية، عن المدنية"[1]، أو إقصاء الدين عن السياسة بعبارة أخرى .

وقد بدأت العلاقة بين العلمانية والحداثة مع بداية الثورة على الكنيسة الكاثوليكية في الفاتيكان، وحركات الإصلاح الديني التي شهدتها أوربا في القرنين الخامس والسادس عشر، على يد مارتن لوثر(Martin Luther)(ت 1546)، وجون كالفن(Calvin) (ت 1564)، فقد كانت تلك الثورات، هي بداية العلمانية التي تهدف إلى التحرر الفكري من سيطرة الكنيسة، ونفوذ رجال الدين، واحتكارهم العلم والمعرفة، وحجرهم على العقول واضطهادهم العلماء، وإقامة أنفسهم وسطاء بين الله والناس ، يحكمون عليهم بالكفر، والحرمان من الجنة، أو يقبلون توبتهم، ويمنحوهم صكوك الغفران، وعليه فالعلاقة بين الحداثة والعلمانية أنهما كانتا تهدفان إلى تحرير العقول، لذلك "فيصعب الفصل بين هذين المفهومين، إذ هما يتقاسمان الانتماء إلى نفس الفترة الزمنيّة المحدّدة في العصر الحديث الذي هو الانفصال بين المجالين السياسي والديني، حيث أصبح المجال الأول يحتكم إلى معايير خاصة به لا علاقة لها بالدين ولا بأحكامه ومعاييره. وهو في الحقيقة انفصال بين ما هو نسبي وما هو مطلق، وقد تحققت الحداثة في المجال السياسي عندما استبعد المطلق من هذا المجال، لأن حضوره فيه لا بد أن يؤدي إلى هيمنة الحكم المطلق. وهذا الاستبعاد للمطلق من مجال السياسة ينضوي حتما ضمن مفهوم أساسي هو مفهوم العلمانية. ولذلك يصعب تصور

---

[1] الجابري، محمد عابد (1988)، الخطاب العربي المعاصر – بيروت، دار الطليعة، ط 3، ص72 .

الحداثة دون العلمانية، أو تصور العلمانيّة دون الحداثة، فهما إذن وجهان لعملة واحدة. على الرغم من أن غياب الديمقراطيّة عن بعض التجارب العلمانيّة قد يشوش على هذا التداخل بين المفهومين".[1]

أما العلمانية وعلاقتها بالحداثة والعروبة في العالم العربي ، فقد كانت بداية طرح هذه الفكرة ، أي العلمانية ،في العالم العربي في مرحلة شاعت فيها أخطر المناقشات الفكرية، والمواقف السياسية، في مرحلة استكمال التوسع الاستعماري الغربي، ورغبة العرب في التخلص من الحكم العثماني فالعرب يلتقون لأسباب كثيرة، دينية، وحضارية مع مضطهديهم العثمانيين في التصدي والكفاح ضد الغزاة الجدد، ومن جهة أخرى يريدون التخلص من الحكم العثماني .

ويشير الجابري إلى أن الذين طرحوا شعار العلمانية هم "المسيحيون العرب الذين نادوا بـ " العلمانية" يومئذ إنما أرادوا التعبير، بكيفية متواضعة خجولة، عما عبر عنه بقوة وصراحة مفكرون عرب آخرون حينما حملوا شعار " الاستقلال عن الترك" ثم حدث أن التقى الشعاران، أو التياران، فى شعار واحد وتيار واحد، هو ما عبر عنه بتيار العروبة ، ثم بـ " القومية العربية"[2] .

ويرى الجابري أن الفكر القومي العربي أو تيار العروبة عندما تبنى شعار العلمانية الذي كانت دلالته ملتبسة بمضمون شعار الاستقلال والوحدة. ،يقول:" أن شعار "العلمانية" طرح في العالم العرى في ارتباط عضوي مع شعار " الاستقلال عن الترك" وبما أن " الاستقلال عن الترك" كان يعنى في نفس الوقت قيام دولة عربية واحدة(على الأقل في المشرق، أي في الولايات

[1] انظر: إصباح ، عبد الإله(2013)،في العلاقة بين العلمانيّة ومفاهيم أخرى، صحيفة الأوان الإلكترونية.

(2). الجابري، محمد عابد ( )، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص110

العثمانيـة العربيـة) فقط ارتبطـت المفـاهيم الثلاثـة ببعضـها ارتباطـا عضـويا: العلمانيـة والاسـتقلال والوحدة، لتعنى شيئا واحدا هو قيام دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية"[1].

ويرى الجابري أن دعاة " العروبـة لم يكونـوا يقصـدوا ، استبعاد الإسلام ولا الدين . فشعار العروبة في الأصل رفع في وجه سياسة التتريك العثمانية"[2] ، لذلك "لم يرفع شعار العلمانية في بلدان المغرب العربي، ولا في بلدان الجزيرة، ولربما لم يرفع بمثل هذه الحدة في مصر نفسها حيث توجد أقلية قبطية مهمة، وعندما استقلت الأقطار العربية وبدأ التنظير لفكرة العروبة و القومية العربية ، طرح شعار العلمانية من جديد، وخصوصا في الأقطار العربية التي توجد فيها أقليات دينية مسيحية بصفة خاصة".[3]

ويرى الجابري أن العلمانيـة "تعنـي ـ علـى هذا الاعتبـار ـ بنـاء الدولـة علـى أسـاس ديمقراطـي عقلانـي وليس على أساس الهيمنة الدينية ".[4]

ويخلص الجـابري حديثـه إلـى أن "مسـألة العلمانيـة فـي العـالم العربـي مسـألة مزيفـة، بمعنـى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات: إن الحاجـة إلـى الاستقلال فـي إطـار هويـة قوميـة واحـدة، والحاجـة إلـى الديمقراطيـة التـي تحتـرم حقـوق الأقليـات، والحاجـة إلـى الممارسة العقلانية للسياسة، هي حاجات موضوعية فعلا، إنها مطالب معقولة وضرورية فى عالمنا

---

[1].الجابري، محمد عابد ،الدين والدولة وتطبيق الشريعة،ص111

[2].المرجع السابق، ص111

[3].المرجع السابق، ص112

[4].المرجع السابق، ص112

العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها ، بل مشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية".[1]

ب. تناول فكرة العلمانية في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر

لابد من الإقرار بحقيقة وهي اختلاف العلمانية في العالم الإسلامي عما هو الحال في أوروبا، والسبب في ذلك أن الصراع في الفكر العربي الإسلامي لم يكن بين الدين والعلم، كما كان الشأن في أوروبا، حيث وقفت الكنيسة موقفاً عدائيا قمعياً ضد النظريات العلمية الجديدة، بل كان صراعاً سياسياً تمارَس فيه السياسة بواسطة الدين؛ و غياب العلم في الصراع الذي شهدته الثقافة العربية الإسلامية، وحلول السياسة محله، هو الذي حال دون تطور الفكر العربي إلى فكر حديث على غرار ما جرى في أوروبا، لقد انتصر العلم في أوروبا، لأنه كان طرفاً في الصراع وما كان له أن ينتصر لو كان غائباً عن الصراع، كما كان الشأن في الثقافة العربية[2]، ولا نبالغ إذا قلنا إنه يعد من أكثر المفاهيم في الفكر العربي التباسا، سواء على مستوى اللفظ، أو على مستوى الدلالات والمعاني، وتكمن هذه الصعوبة في الملابسات التاريخية، والسياسية، والأيديولوجية التي أطرت هذا المفهوم، من هنا فإننا لا نبحث في العلمانية تعريفا ولا اصطلاحا ولا في كيفية نشوئها، وتطورها في مسارها التاريخي الغربي.

ونجد من الصعوبة البحث والتفكير في المفاهيم السياسية بحكم ارتباطها بالإشكاليات التاريخيية والفكرية الأمر الذي يتطلب منا إعادة الطرح والتفكير في هذه المسألة، لإدراكنا أنها لا تزال مطلبا حضاريا لأمة العرب، وهذا المطلب الملح يتعذر تحقيقه إلا بتخطي تصورات لم تكن ولن تكون قادرة على الإسهام في خلق وعي حضاري متقدم، وتوطينه مرة أخرى في الفكر العربي

---

[1].المرجع السابق، ص113

[2]الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص 137 .

المعاصر ، وأما شعار العلمانية فلا يحمل في ذاته أي مضمون، أو موقف أيديولوجي فقد يكون العلماني يساريا أو لبراليا، كما قد يكون مبررا لأكثر الأنظمة شمولية، ومن ثم لا يمكن أن نقرن دعوة العلمانية بالحداثة، أو التنوير والديمقراطية، أو مرادفا للتقدم[1].

ويرى الجابري أن فكرة العلمانية فكرة غريبة عن الفكر الإسلامي ، فهو أي الجابري ينطلق من فكرة مفادها: "أنَّ العلاقة مباشرة بين الفرد البشري والله، فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق، وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر، وباختصار فإنَّ طرح شعار اللايكية، أو ما ترجم بالعلمانية في مجتمع يدين أهله بالإسلام، وهو طرح غير مبرر، غير مشروع، لا معنى له"[2] .

إن رفض الجابري للعلمانية ليسا رفضا تاما، بل رفضها بشكل "لفظي" ، وقبل بمحتواها، فقد دعا إلى استبعاد " العلمانية من قاموس الفكر العرى وتقويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية ، فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي:الديمقراطية تعنى حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانبة تعنى الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية ، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج.هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه لا الديمقراطية ولا العقلانية ، تعنيان بصورة من الصور استبعاد الإسلام، كي. إن الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضى منا القول إنه إذا كان العرب هم مادة الإسلام حقا، فإن الإسلام هو روح العرب"[3].

---

[1]الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص 138 .

[2]الجابري، محمد عابد (1992) وجهة نظر حول إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ص 103.

[3].الجابري، محمد عابد ،الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص113

ويدعو الجابري إلى" إعادة تأسيس الفكر القومي على مبدأي الديمقراطية والعقلانية، وإحلال الإسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة،"[1] فهو يرى أن الخطاب الإسلامي السياسي في فكرنا المعاصر خطاب يتسم بالضحالة والسطحية، فهو يتناول موضوعات غير سياسية في الغالب، لا تقع ضمن إطار البحث في علاقة الدولة بالمواطن، أو علاقة المواطن بالدولة، حيث يلاحظ أنّ الخطاب السياسي الإسلامي خطاب مكرر ، ففي العصور الإسلامية المتلاحقة –قديماً وحديثاً– يطرح الخطاب السياسي دائماً بطريق غير مباشرة، يقول الجابري:" إن الخطاب السياسي في الفكر العربي، قديمه وحديثه – كان ولا يزال– خطاباً غير مباشر، فعلاوة على اللجوء الماضي خاصة إلى ممارسة السياسة على الصعيد النظري بواسطة الرمز، كإجراء الكلام على ألسنة الحيوانات، كما في كتاب كلية ودمنة، أو من خلال الأمثال والحكم، كما في كتب السياسة الملوكية والآداب السلطانية، فإن الكلام في السياسة لم يتناول قضايا مباشرة، بل كان يلجأ في الغالب إلى طرحها من خلال قضايا مباشرة، لا تنتمي إلى سياسة الماضي، أو ميدان آخر غير ذي طابع سياسي، فالكلام على الخلافة مثلاً، هو الموضوع الذي يتمحور حوله الفكر الإسلامي السياسي المعاصر كان دائماً سياسة الماضي، على الرغم من أن دوافعه كانت الحاضر دوماً" [2].

وهكذا نلاحظ أن الجابري ينتقد الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر الذي لا يمتلك القدرة الكافية، أو الرؤية الحديثة الواضحة للوقوف في وجه العلمانية الغربية، فالخطاب الإسلامي السياسي المعاصر، لا يختلف في جوهره كثيراً عن الخطاب السياسي الإسلامي في العصور الإسلامية القديمة، لا من حيث المضمون ولا من حيث الوسيلة.

---

[1].الجابري، محمد عابد ،الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص114

[2] الخطاب العربي المعاصر ، ص66– 67 .

2 – الحداثة و الهوية الثقافية:

أ. مفهوم الهوية الثقافية

تبنى الجابري تعريف تايلور للهوية الثقافية، حيث يعرف تايلور الهوية الثقافية بأنها: "ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية تشكل أمة أو ما في معناها بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية قابليتها للتواصل والأخذ والعطاء، وبعبارة أخرى هي المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده وما ينبغي أن يعمل وما ينبغي أن يأمل[1]".

ويقسم الجابري الهوية الثقافية إلى ثلاثة مستويات:" فردية، وجمعوية، ووطنية قومية. وهو يرى أن العلاقة بين هذه المستويات تتحدد أساساً بنوع "الآخر" الذي تواجهه. فإن كان داخلياً، ويقع في دائرة الجماعة، فالهوية الفردية هي التي تفرض نفسها كـ"أنا"، وإن كان يقع في دائرة الأمة فالهوية الجمعوية (القبلية، الطائفية، الحزبية...إلخ) هي التي تحل محل "الأنا" الفردي. أما إن كان "الآخر" خارجياً، أي يقع خارج الأمة (والدولة والوطن) فإن الهوية الوطنية –أو القومية– هي التي تملأ مجال "الأنا".[2]

إذن الهوية الثقافية بهذا التصور لا تأخذ سمة ثابتة ، أو مستوى واحد ، بل هي متنوعة تبرز حسب الطرف الأخر ، فالهوية ذات مستويات عديدة، تكاد تتطابق مع انتماءات الناس فنحن نشعر بالتفرد والانتماء في آن واحد، فالفرد داخل الأسرة ذو هوية خاصة، يتضايق من تجاهلها، أو

---

[1]الجابري، محمد عابد،(1998)، العولمة و الهوية الثقافية : عشر أطروحات، مجلة المستقبل العربي، العدد (228).ص14

[2] المرجع السابق ،ص 14

العدوان عليها، مع شعوره بالانتماء إلى أسرته والأسرة أو الجماعة تشعر أيضا بهوية خاصة داخل مجتمعها وتخشى على تلك الهوية من غوائله وكل مجتمع يخامره الشعور نفسه حيال المجتمعات الأخرى التي تكون أمته .

والهوية الثقافية . حسب رأيه . "كيان يصير، يتطور، وليست معطىً جاهزاً ونهائياً. هي تصير وتتطور، إما في اتجاه الانكماش وإما في اتجاه الانتشار، وهي تغتني بتجارب أهلها معاناتهم، بانتصاراتهم وتطلعاتهم، وأيضاً باحتكاكها سلباً وإيجاباً مع الهويات الثقافية الأخرى التي تدخل معها في تغاير من نوع ما. [1]

ويرى الجابري أن الهوية الثقافية "لا تكتمل ولا تبرز خصوصيتها ، ولا تغدو هوية ممتلئة قادرة علي نشدان العالمية إلا إذا تجسدت مرجعتيها في كيان تتطابق فيه ثلاثة عناصر : الوطن (الجغرافية والتاريخ) ، الدولة (التجسيد القانوني لوحدة الوطن والأمة) ، والأمة (النسب الروحي الذي تنسجه الثقافة المشتركة" [2] ، كما أشار "الجابري أيضا إلى أن " الهوية الثقافية هي حجر الزاوية في تكوين الأمم ، لأنها نتيجة تراكم تاريخي طويل ، فلا يمكن تحقيق الوحدة الثقافية بمجرد قرار ، حتى لو توفرت الإرادة السياسية " [3]0

ومن خلال ما سبق يمكن القول :إن الجابري في حديثة عن الهوية الثقافية تناول أبعادها مجتمعة فهي ـ في نظره . تتمثل في مستويات عدة فردية وجماعية وقومية ، وهي قابلة للتطور والتمدد والانتشار ، كما أنها قابلة للتقلص والانكماش. و هي تختلف من مجتمع إلى آخر ، ومن عصر إلى عصر، كما تختلف باختلاف التوجهات الفكرية.

---

[1] المرجع السابق ،ص14

[2] المرجع السابق ،ص15

[3] المرجع السابق ،ص15

ب. تحديات الهوية العربية الإسلامية وسبل مواجهتها :

تواجه الهوية العربية الإسلامية تحديات فرضها الاستعمار الغربي ، فقد فرض لغته وثقافته وأنماط تفكيره، حتى أصبح الفكر العربي المعاصر تتجاذبه أنواع متعددة من الانتماءات الثقافية، التي تشكل خطرا شديدا يتهدد الهوية العربية، الأمر الذي يجعلنا أمام ثلاث تيارات ثقافية . كما يشير إلى ذلك عبد الرحيم مطر . وهذه التيارات ،هي: [1]

الأول : التيار الذي يحدد الثقافة داخل إطار جامد ومبادئ مطلقة غير قابلة للتغيير سيكون منظوره لمحددات الهوية الثقافية وعناصرها ثابتاً جامداً جمود الثقافة التي يحملها ، تلك الهوية صالحة لكل زمان ومكان، هوية تتعالى على أحداث التاريخ وصيرورته أي لا تتحول ولا تتبدل ولا تتطور، بعيدة عن الواقع والصراع الدائر فيه لا تلامس مشاكل الواقع الذي تعيش فيه ولا تشارك في حلها مقطوعة الصلة به لأن حلولها جاهزة مستقاة من التراث الذي يقدسه، هوية مكتفية بذاتها ليست بحاجة إلى العلوم والانفتاح على الآخر، لأنها تملك كل شيء على الصعيد الديني والأخلاقي والفكري والسياسي والاجتماعي، والبعض منها مكتف حتى على الصعيد العلمي والتطبيقي، فتراثنا العربي يزخر بالإنجازات في جميع الميادين، وما علينا إلا إحياء عناصره من أجل بناء حضارة عربية بذات عربية أصيلة.

الثاني : التيار المضاد للتيار السابق والذي يقف على الطرف النقيض، حيث يرفض الهوية الثقافية العربية المبنية على أسس ومبادئ التراث، وينظر إليها على أنها هوية جامدة متحجرة ولا أمل في بث الحياة فيها، وبالتالي يرفضها ويتبنى هوية ثقافية عصرية تستمد أسسها من الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة

---

[1] انظر مطر، عبد الرحيم(2007)، أزمة الهوية الثقافية العربية، **الرسالة** ، العدد14، ص280،281

الثالث: وهو التيار يتميز بالروح العقلانية النقدية والواقعية العلمية ويحاول أن ينتج ثقافة متعددة المناهج منفتحة على الثقافات الأخرى، ويستفيد من نتائج العلوم التجريبية والإنسانية، ويعدها روافد مهمة تتغذى منها الثقافة وتتعامل معها بشكل نقدي، وفي نفس الوقت لا تهمل التراث العربي فهي تخضعه لمحك النقد وتستفيد مما هو صالح للحياة والنمو والتطور ومن ثم تتجاوزه، وتصبح الأصالة في منظور هذا التيار " هي تلك التي صنعها ويصنعها العرب كل يوم بل كل ساعة، فالأصل ليس كنزاً ولا ركازاً، ليست معطى خاصاً ولا قطعة في متحف، بل الأصالة سمة تطبع كل عمل فيه خصوصية وإبداع، والخصوصية والإبداع ليسا وقفاً على فترة معينة، ولا في التاريخ العربي ولا في تاريخ أي شعب من الشعوب" [(1)]،وينظر هذا التيار العقلاني النقدي إلى الهوية في كونها هوية مرنة متجددة تتجدد عناصرها حسب التطور ومستجدات العصر، مع احتفاظها بخصوصيتها في كونها هوية عربية تستوعب ثقافة الآخر وتوظفها في بناء ثقافة منفتحة وتطرح الدين الإسلامي بصورة تتميز بالتسامح يقبل الآخر ويتعامل معه،

وهكذا وهكذا نجد أنفسنا أمام ثلاثة تيارات فكرية ، الأول متعصب لما هو تراثي إسلامي ، والثاني متعصب لما هو غربي ، أما التيار الثالث فيتبنى هوية ثقافية تتميز بالمرونة ،.والجابري يرى أنه في أن كلا الموقفين الأول والثاني كان موقفهما موقفا سلبيا في التعامل مع تحديات الهوية العربية بصورها المختلفة ، لأن كلا الموقفين هرب من مواجهتها [(2)] ،.وإذا كان التجديد الحقيقي لأي ثقافة لابد أن يتم من داخلها، وذلك بخلخلة ثوابتها والكشف عن ثغراتها وأساليبها وآلياتها وأهدافها، وتغييرها من خلال ممارسة الحداثة العلمية والعقلانية النقدية والواقعية، والتاريخية والنسبية

---

(1) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (1994) ص 39

(2)المرجع السابق، ص224

في تحديث معطياتها، وإعادة قراءة تاريخ الثقافة العربية بطريقة نقدية، وترتيبه بطريقة منطقية، واستخدام أساليب الفهم والتأويل في الكشف عن العلاقات التي تربط ماضيها بحاضرها وبمستقبلها، على أن تكون عملية تجديد الثقافة عملية مستمرة ومسترسلة، لا تتوقف لأن التوقف يعني جمودها وتحجرها وبالتالي موتها، هذا بالإضافة إلى أن الثقافة أصبحت شرطاً ضرورياً من شروط الانتماء إلى الحضارة المعاصرة وأحد مقوماتها الأساسية [1]. لذلك يقترح الجابري خطة لمواجهة التحديات في العالم العربي وهذه الخطة ترتكز على ثلاثة أبعاد يمكن إيجازها في النقاط التالية [2]:

1- البعد السياسي ويهدف إلى تكوين ديمقراطيات حقيقية في العالم العربي تسمح بحرية الرأي والتعبير، لأن لا إبداع بدونها، وهي التي تسمح بمراقبة السلطة وبلورة مشاريع للمستقبل، كما أن الاستقلال الفكري هو الأساس في تحرير الثقافة، فلا بديل عن الحوار كوسيلة للاتصال والانفتاح على الثقافات الأخرى وبالتالي العمل على تبيئة الحداثة، فيصبح التواصل وسيلة إغناء وإخصاب بدل أن يكون أداة سلب واستسلام وهيمنة، وبذلك نخلق فضاء للمثاقفة، وحوار الحضارات وإفساح المجال للعقل ليمارس النقد، والاستفادة من الإمكانات العربية حيث إن الميزة التي تتصف بها الثقافة العربية هي قدرتها على الانفتاح على الثقافات الأخرى واستيعابها، وهضمها مع المحافظة على خصوصيتها، كما حدث في حركة الترجمة أيام الدولة العباسية، ويبقى الدور على المثقفين وقوة إرادتهم للتغير وبث الحياة، وتنشيط وتغذية الثقافة العربية بينابيع مختلفة، وتبيئة الآتي للوصول إلى مرحلة الابتكار والإبداع، من أجل الحفاظ على استقلالهم ومواقعهم التي تقع خارج السلطة المستبدة ليقوموا بدورهم التنويري التوعوي.

---

(1)المرجع السابق، ص231

(2)انظر: المرجع السابق، ص234-237

2- البعد الاقتصادي يعمل على غرس تنمية اقتصادية وطنية تلبي حاجة الجماهير الضرورية، ويساوقها تجديد على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي، ينبثق من الداخل بحيث يبعث الحياة في المجتمع، وهذا يتطلب الانفتاح على مكتسبات الحضارة المعاصرة العلمية والإنسانية، وهي خطوة لا مناص منها، على أن تبني هذه التنمية على أساس توازن المصالح لا الاستسلام للتبعية في جميع مظاهرها.

3- البعد الثقافي، ويرمي إلى تشييد ثقافة عربية، تكون العلاقة بين أطرافها مبنية على الحوار والتواصل والجدل والحوار بين الماضي والحاضر وبين الأنا والآخر، وتستوعب الثقافة المحلية وثقافة الأقليات الأثنية، وهذا العمل يستدعي إعادة النظر في استراتيجية التعليم في البلدان العربية وبنيته وأهدافه ووسائله، التي تفرض ضرورة إبعاد الأيديولوجية عن عالم المعرفة، وإشاعة الروح النقدية التي تتحايل وتضيق بها الأيديولوجية. كما يدعو الجابري إلى ضرورة تقرير الوحدة الثقافية بين أقطار العالم العربي، التي تعمل على إعداد خطط إعلامية ذات أبعاد تنويرية علمية عقلانية نقدية واقعية، تشمل جميع وسائل الإعلام السمعية والبصرية وبرامج التثقيف والتسلية والترفيه، والتبادل الثقافي بتبني أهداف مشتركة للبحث العلمي، وتبادل الأساتذة والطلاب الجامعيين، وهذه الخطة يصعب تطبيقها على المستوى القطري في العالم العربي، فهي تتطلب قيام تكتل تاريخي لا يرتبط بالأيديولوجية، وإنما ينطلق من حاجات المجتمع التي يفرضها الانتماء إلى العصر ، وهذا التكتل التاريخي لا يدعو التيارات المختلفة للتخلي عن أيديولوجيتها وإنما يطلب منها تأجيلها، لأن الواقع يتطلب أن يخرج البديل من جوف الأمة ككل ولا تنفرد به فئة معينة، وعلى الكتلة التاريخية أن تبلور أيديولوجيتها، حتى تحصل على إجماع ثقافي يخدم المصالح الوطنية التي يلتزم بها الجميع، وهذه الكتلة التاريخية عندما تنجز مهمتها تفتح المجال أمام كتل تاريخية أخرى صاعدة

وبذلك تتخلى كل كتلة عن شرنقتها لتتواصل وترتبط بالمجتمع ارتباطاً حياً فاعلاً وتساهم في حركة المجتمع المستمرة.

.3. أزمة الهوية الثقافية وتيارات الفكر العربي المعاصر .

أ . مفهوم أزمة الهوية الثقافية :

يرى كلود ليفي شتراوس أن مسألة الهوية تقع اليوم على مفترق طرق ، فهي تهم مختلف الميادين العلمية المختلفة ،وهذا الاهتمام الكبير الذي يبديه الفكر بمسالة الهوية يعبر عن أزمة هوية .ويرى شتراوس أنها قد أصبحت تمثل " الداء الجديد" الذي يميز عصرنا، وهذا لا يعني الالتفات إلى المظاهر الذاتية لهذه الأزمة بقدر ما يعني النظر إلى الأسباب التي تعكسها أزمة الهوية أو تشكل عرضا من إعراضها وهذا يدفعنا إلى البحث عن بعض جوانب هذه الأسباب(1) .

وللبحث عن هذه الأسباب التي تعكس أزمة الهوية، فيمكننا القول :إن الهوية الثقافية العربية تمثل من هذا المنظور الخصوصية التاريخية للأمة العربية في قيمها ومبادئها ونظرتها إلى الإنسان والكون والله، ونظرتها إلى الحياة والموت، بمعنى آخر أن الهوية الثقافية العربية تشكل البعد الإنساني للعرب فهي التي تجذر العرب في تراثهم وتاريخهم، وهي التي تفتح آفاق المستقبل أمامهم. ويرى محمد عابد الجابري أن الأسباب التي تخلق أزمة للهوية الثقافية يمكن أيجازها بما يلي: (2)

---

(1) انظر : كاندبوني، دينز(1999) ،أزمة الدولة في مرحلة ما بعد الاستعمار وحقوق المرأة في الشرق الاوسط ،منشورات الجامعة اللبنانية الأمريكية ،ص19

(2)الجابري، محمد عابد(1999) المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت،ص46،45

1- واقعنا المتخلف وانتماؤنا إلى قائمة المتخلفين.

2- الغزو الإعلامي السمعي والبصري عبر وسائل الإعلام التي تهدد القيم والأخلاق وتغزو العاطفة والخيال.

3- قصور العرب في تبني الحداثة، أدى إلى قصور في الفعل والتخطيط على جميع المستويات العلمية والثقافية والاقتصادية والسياسية على المستوى الوطني والقومي العربي، وهذا مؤشر إلى عدم فهمنا واستيعابنا لأسس الحضارة المعاصرة.

4- إسقاط الحاضر على المستقبل وتقديم حلول للحاضر بكل ما يحمله من نقائص وإعادة إنتاج القديم على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والفكري، أما المستوى الثقافي فهو متروك للسياسة تمارس عليه المراقبة والقمع وتسويد الصوت الواحد، وهو صوت الجهاز الرسمي.

وبناء على ما سبق فإن أزمة الهوية الثقافية لا تقصر فقط على الغزو الإعلامي السمعي والبصري عبر وسائل الإعلام ، التي لا يمكن أن نغفل دورها فهي تمثل العوامل الخارجية أزمة الهوية الثقافية ، ولكن أيضا تكمن في عدم قدرتنا على فهم استيعاب أسس والحضارة والتخلف عن ركب الحداثة، الأمر الذي أدى إلى عدم قدرتنا على التخطيط السليم على لأن التخطيط السليم الأساس الذي تتكون وتنمو وتنضج فيه الكوادر العلمية والفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية.

ب. المجتمعات العربية والإسلامية في مواجهة الوافد الغربي

وعلى الرغم من أن الغرب له تأثير كبير في المجتمعات ذات الثقافة البسيطة، كإفريقيا وجنوب الصحراء ، لكنه في الوطن العربي والعالم الإسلامي وجد نفسه وجهاً لوجه أمام أناس يفخرون بثقافة زاخرة بالقيم والمفاهيم ، وتختلف عن ثقافته في أصولها ومصادرها ، فتقابل الثقافتين الغربية من جهة، والعربية من جهة أخرى، نتج عنه توتر في الصياغات الجديدة للفكر ، والرؤى

الاجتماعية في الوطن العربي ، وجعل الأفكار الغربية والعربية ، ما هي إلا نظريات أقرب إلى التجديد بعيداً عن تصورات الواقع الاجتماعي والسياسي والفكري[1].

ويرى الجابري أن الوافد الغربي أو الاستعمار "ليس تحكما سياسيا وحسب، ولا سيطرة اقتصادية لا غير ،إنما هو أيضا تسلط حضاري . ثقافي ، وإذا كان الغزو الاستعماري السياسي قد استهدف في الغالب تقويض البنى السياسية القائمة ليغرس مكانها جهازا سياسيا وإداريا حصريا يخدم مصالحه ويثبت وجوده ، وإذا كان الغزو الاقتصادي قد استهدف وما زال يستهدف . نهب البلاد الخاضعة لنفوذه وإقامة قواعد متينة لضمان السيطرة عليها . فإن الغزو الثقافي هو الجانب المكمل لكل ذلك: طمس معالم الثقافة الوطنية ،إقامة بناء ثقافي جديد يكيف البلاد وشعبها لطمس معالم شخصيتها وإعداد فريق من أبنائها ليكونوا سدنة للاستعمار وأدوات لخدمة مصالحه والحفاظ على نفوذه "[2]

ويرى الجابري أنه أمام هذا الحضور البارز للثقافة الوافدة تقف ثلاثة تيارات ثقافية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر : [3]

الأول : التيار الذي يمجد الاستعمار

الثاني : الاتجاه التقليدي الذي يمجد الماضي ويقدسه ، ويرى قيه ، أو إحدى فتراته الصورة النموذجية التي يجب أن تتجسد في الحاضر والمستقبل .

---

[1] البدور، سلمان، العالم الثالث ؛ الهوية والحضارة ، مرجع سابق ، ص 15.

[2] الجابري، (2007) المسألة الثقافية في الوطن العربي منذ الخمسينات ،مجلة المستقبل العربي، العدد 346 لشهر كانون الأول/ديسمبر ،ص11 .

[3] انظر :المرجع السابق،ص12-11.

الثالث : التيار الثقافي الوطني التحديثي الذي ينظر إلى الثقافة الوطنية على أنها لا تعني الاغتراب في الماضي، فمهما كان هذا الماضي مجيدا ،أن إحياء التراث لا يخلق الثقافة الوطنية ،وإنما يحيي ثقافة كانت موجودة ،إنه تراث ثمين ،لكنه وحده لا يشكل الثقافة الوطنية الحق ثقافة الواقع والحاضر والمستقبل المأمول.

ج . موقف الجابري من إشكالية الهوية الثقافية في علاقتها مع الحداثة الغربية :

يرى الجابري أن التراث العربي الإسلامي يمتاز بالعالمية والشمولية، كما أنه تراث عالمي نابع من حضارة عالمية في فترة من فترات تاريخها ، وهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية، والفردية، والاجتماعية، والفكرية ، فلم تكن الحضارة العربية محددة أو ذات ثقافة منغلقة، كثقافة الهند والصين والفرس وغيرهما ، بل كانت منفتحة قابلة لاستيعاب كل أنواع الثقافات التي احتكت بها ، ويؤكد الجابري على أن هذا كان سبباً في عالميتها[1].

ويرى الجابري أن "عالمية الثقافة العربية الإسلامية وشموليتها، انعكست على اللغة العربية التي هي الوعاء الذي حفظ تراث الأمة الإسلامية الذي هو تراث حضاري بأوسع معاني كلمة الحضارة ، فلا أحد يستطيع أن يفصل اليوم ـ بطريقة عملية ـ في التراث العربي الإسلامي بين ما هو يوناني خالص، وما هو هندي خالص، وما هو فارسي خالص" [2]

ويتفق كثير من الباحثين والمفكرين مع الجابري ، فعبد المجيد بن سعود يرى:" أن الأمة العربية الإسلامية ظلت متماسكة البناء الحضاري ، متميزة في الإبداع والعطاء وممثلة نموذجًا فذاً للنظام الذي يحقق للإنسان إنسانيته ويحفظ له كرامته ويضمن له فعالية بنائه في مجالات التقدم ،

---

(1)انظر : الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة ، ص 37.

(2)المصدر نفسه ، ص 38 .

ولم يتحقق هذا إلا بفضل ذلك المنهج الحضاري الشامل الذي لم يترك صغيرة ولا كبيرة مما يحتاجه الإنسان في مسيرته الحضارية إلا هيأه ووفره ؛ وما هو قابل للاجتهاد بواسطة العقل فقد وضع له من الضوابط الدقيقة التي تعصم العقل من الزيغ في حركته الاجتهادية ، وبذلك وصلت الأمة الإسلامية إلى قمة الازدهار و العطاء ، و لكن أتى عليها حين من الدهر وجدت نفسها وقد ولى عنها ذلك المجد الزاهي ، فذلك العهد من الحضارة قد انقضى فتخلفت وتأخرت ، وحلت بها الأزمة"[1] .

كما يذهب الأعرجي إلى أنه" كلما نظرنا في أمر هذه الأمة ، لاحظنا كيف أنها تنحدر نحو الانقراض التدريجي منذ فترة طويلة وكلما تقدم الزمن ، ولا سيما إذا قارنا جمودها الحاد أو تراجعها المؤسف أمام الحركة المتفجرة التي يمر بها العالم المتقدم نحو الأمام بسرعة هائلة ، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة الفجوة الحضارية بين الطرفين ، وبالتالي إلى ما يلاحظ اليوم وبكل وضوح، من التبعية السياسية والاقتصادية والعلمية ، والثقافية للغرب التي تزيد من التخلف وتؤثر على الكثير من المنجزات التي حققتها الدول بعد استقلالها وحصولها على حريتها حتى بعض المنجزات التي حققتها هذه الأمة ، وخاصة الاستقلال تحولت فيما بعد إلى استبداد من جانب السلطات الحاكمة وإلى تبعية داخلية أو تبعية خارجية واستعمار جديد بثوب معاهدة تعاون عسكري ، أو اقتصادي أو ثقافي أو تطبيع وغيرها"[2].

---

[1] ابن سعود ، عبد المجيد ، القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر، الفصل الخامس : أزمة القيم وإشكالية التخلف الحضاري أسباب الظاهرة ومظاهر الأزمة، موقع المكتبة الإسلامية .

[2] الأعرجي ، علاء الدين ، أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي، موقع ويكي الكتب .

إن شمولية الحضارة الإسلامية وتنوعها ، هو السبب الذي يقف وراء ازدهارها في العصور القديمة ، ذلك الازدهار الذي حدد ملامح هويتها الثقافية ، في حين أن تشتت شملها ، وتفرق كلمتها هو السبب وراء انحدارها وتبعيتها الثقافية والاقتصادية والسياسية للغرب.

وأكد عابد الجابري " أنه لا تكتمل الهوية الثقافية، ولا تبرز خصوصيتها ، ولا تغدو هوية ممتلئة قادرة على نشر العالمية إلا إذا تجسدت مرجعتيها في كيان تتطابق فيه ثلاثة عناصر: الوطن (الجغرافية والتاريخ) ، الدولة (التجسيد القانوني لوحدة الوطن والأمة) ، والأمة (النسب الروحي الذي تنسجه الثقافة المشتركة" [1] ، و أشار الجابري في موضع آخر إلى أن " الهوية الثقافية هي حجر الزاوية في تكوين الأمم، لأنها نتيجة تراكم تاريخي طويل ، فلا يمكن تحقيق الوحدة الثقافية بمجرد قرار، حتى لو توفرت الإرادة السياسية " [2].

فعلاقة المشروع النهضوي العربي بالحداثة الأوروبية بوصفها مشروعاً للتقدم والهيمنة ، ظلت محكومة منذ البداية وإلى اليوم بأبعاد ثلاثة هي : " القوة، والمنافسة، والمعرفة، وتعد هذه الأبعاد تعبيراً عن التوسع الاستعماري القائم على القوة و التنافس الأوروبي الإنجليزي والفرنسي، والمعرفة العلمية في الفكر الحداثي ، ولم تكن العلاقة بين المشروعين: الحداثي الأوروبي، والنهضوي العربي من جنس علاقة الند بالند ، بل كانت من جنس علاقة القوي بالضعيف، والسيد بالعبد، ومن هنا كان ذلك الدور التخريبي الذي قام به مشروع الحداثة الأوروبية في تاريخ النهضة العربية الحديثة ، من خلال بعدين يحكمان وجهَهُ الآخر هما: التوسع الاستعماري، والتنافس الأوروبي، ذلك التخريب الذي أجهض بُعدها الأخر ـ التنويري التحديثي ـ إلى درجة يصلح معها

---

[1] الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة ، مرجع سابق ، ص 38 .

[2] الجابري، محمد عابد (1998) العولمة والهوية الثقافية ، **مجلة المستقبل العربي** ، ع 228 / بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ص 14

القول : إن تعثر النهضة العربية يرجع إلى الدور التخريبي الذي قام به ذلك الوجه الآخر للحداثة، وليس إلى مقاومة داخلية من القوى المحافظة في الوطن العربي"[(1)].

لذا يرى الجابري أن المهم هو" العمل على تصحيح الوعي ، ليس بالوعظ والإرشاد، وليس بصب الغضب على هذه الجهة أو تلك ، بل بالتحليل والنقد، تحليل النهج العربي، ونقد الفكر العربي بصورة مستمرة متواصلة"[(2)] .

فالدول الأوروبية عملت على تصحيح الوعي الفكري لديها ، وتحليل وضعها السياسي والاجتماعي، والتخلص من الجمود الفكري ، وفي هذا لم يستغن الفكر الأوروبي عن الحضارة الأوروبية السابقة ، وإنما أخذ منها ما يتناسب مع مرحلة نهوضه وتطوره ، كما استفاد من الحضارات الأخرى المعاصرة له ؛ أما نحن العرب فنرى أننا قد اكتفينا بما لدينا من تراث امتازت به الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة ازدهارها، كما أننا نتعامل مع ذلك التراث على أنه حضارة عتيقة نفخر بها، لا يمكن استبدالها، أو إعمال العقل فيها ، ولا يمكن استخدامه إلا للاطلاع فقط، فهو بالنسبة لنا مجرد مادة تاريخية نقرأها دون أن نحللها ونطابقها مع الواقع ، لكي نتمكن من صياغة حضارة خاصة بحاضرنا تتفوق على حضارتنا السابقة، وتكون بمثابة نمو وازدهار لنا، ولكي نواكب التقدم في كل جوانب الحياة العلمية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وغيرها[(3)].

[(1)]المصدر نفسه ، ص 20 ـ 21 .

[(2)]الجابري، محمد عابد، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص 139ـ 140.

[(3)]الجابري، محمد عابد، المشروع النهضوي العربي ، مرجع سابق ، ص 25 .

الفصل الثالث

نقد العقل العربي

1. الثقافة في الحضارة العربية

أ . محددات الثقافة العربية

ب. العرفان و البيان والبرهان

2. التأصيل الثقافي لقيم الحداثة والعقلانية

أ. أبعاد المشروع الثقافي العربي

ب. آليات التأصيل الثقافي لقيم الحداثة .

ج. العقلانية والتأسيس الجديد للعقل السياسي العربي

الفصل الثالث

نقد العقل العربي

1. الثقافة في الحضارة العربية

أ . محددات الثقافة العربية

يثير مفهوم الثقافة ومحدداتها إشكاليات واسعة، لذلك تنوعت التعريفات، وتعددت المنطلقات الفكرية في تناولها، بتعدد الباحثين والمفكرين، ولعل أكثر التعريفات شمولاً وعمقاً هو تعريف غي روشيه الذي عرف الثقافة بأنها:" مجموعة من العناصر لها علاقة بطرق التفكير والشعور والفعل ، وهي طرق صيغت تقريباً في قواعد واضحة والتي اكتسبها وتعلمها وشارك فيها جمع من الأشخاص تستخدم بصورة موضوعية ورمزية في آن معاً من أجل تكوين هؤلاء الأشخاص في جماعة خاصة ومميزة". [1]

وقد تناول الجابري في دراساته للفكر العربي الثقافة، فهو يرى أن المسألة الثقافية "بمعناها الواسع" هي المحرك للتاريخ العربي المعاصر، وأنه ينبغي فهم هذه المسألة بدءاً من المعنى العربي لكلمة ثقافة وعلاقتها مع كلمة المثقف، وما نقصده بالثقافة في جعل الإنسان مثقفاً بالمعنى الاصطلاحي المعاصر لكلمة مثقف[2].

---

[1] عبد الغني عماد – سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والاشكالات، من الحداثة إلى العولمة، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006،ص31.30

[2] الخناني، عبد الحسيب و الجابري، محمد هزاع، وبنية العقل العربي ،الثقافة اليوم موقع الأهرام الرقمي نشر بتاريخ 9 مايو 2010

يرى الجابري ضرورة ربط ما نعنيه بالمسألة الثقافية بـ "أهم ما به تحدد هوية مجموعة بشرية، تشترك في وعي جماعي واحد، باعتبار الوظيفة التاريخية للثقافة العربية في الوطن العربي، هي التوحيد المعنوي والروحي والعقلي، والارتفاع بالوطن العربي من مجرد جغرافية إلى وعاء للأمة العربية، "لا تكون إلاَّ به، ولا يكون إلاَّ بها" [1]. ولذلك لا بد، برأي الجابري أن يمر التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي، عبر التخطيط لثقافة الماضي، "بمعنى إعادة تأسيسها" في وعينا، بل إعادة بنائها كتراث لنا، "نحتويه بدل أن يحتوينا"، فقد شهدت الثقافة العربية أول تخطيط شامل لها في عصر التدوين، حيث أسهمت الشعوب العربية كلها بثقافتها، وخبراتها، وكفاءاتها في صنع الثقافة العربية التي أصبحت منذ ذلك الوقت الإطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي، وهو الإطار الذي ينصح الجابري بأن نتخذ منه، ليس فقط نقطة البداية للثقافة القومية، بل أيضاً إطارها المرجعي العام[2] .

وبالنسبة للجابري فإن إمكانيات العالم العربي وقدراته المادية والفكرية، مع الانفتاح والقابلية الهائلة للتطور، يجعلان مستقبل الثقافة العربية قضية إرادة قبل كل شيء، "إرادة المثقفين أولاً "خاصة أن العرب يقعون في زمرة المتخلفين عن الركب، وهم في مقدمة المستهدفين المعرضين للغزو الثقافي الذي تمارسه الدول الاستعمارية التقليدية، عن طريق الإعلام بمعناه الواسع، وغزوه للعقل والخيال والعاطفة والسلوك، بهدف تعثر قيم وأذواق وعادات جديدة، تهدد الثقافات الوطنية.

إن المثقفين في نظر الجابري، هم الفئة الواعية التي أكسبتها ثقافتها موضوعية التفكير، ووضوح الرؤية، والقدرة على التحليل والمحاكمة المنطقية، مما يجعلهم في حصن من أن تنطلي

---

[1] الجابري، محمد عابد (2000) المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ص37.

[2] المصدر نفسه، ص37.

عليهم أساليب البرجوازية، ومن أن يخيفهم تحكم المتسلطين. إن المثقفين بنظره "هم وحدهم القادرون على تصحيح تلك الصورة في الوعي الجماهيري، ورسم الطريق الصحيح لتحقيقها في حيز الواقع الملموس"[1].

ومن هنا نستشف بعض جوانب المسؤولية الملقاة على عاتق المثقف، ولذلك فإن تصحيح صورة المثقف يتطلب" تعرية الواقع المؤلم الذي تعيشه الجماهير، وتركيز مظالم هذا الواقع في بؤرة شعورها تركيزاً يجعلها تحيا هذه المظالم كجزء من ديمومتها، كما يتطلب فضح البرجوازية وأساليبها ودورها الوظيفي كعميل للاستعمار وللقوى الأجنبية، وطرح مشكلة الإقطاع أمام الفلاحين البؤساء طرحاً يجعلهم يقتنعون بأن بؤسهم هذا ليس إلا نتيجة مباشرة لوجود الإقطاع، كما يتطلب أخيراً رسم طريق النضال الثوري الهادف لنسف هذا الواقع والشروع في بناء أوضاع جديدة تتحقق فيها آمال وأهداف الجماهير"[2].

ويعتقد الجابري أن المثقفين في الحضارة العربية" ليسوا طبقة ، بل هم أفراد يتحددون بوعيهم الفردي تماما كما تتحد " الطبقة" بالوعي الطبقي ، وهكذا فإن العمال اليدويون لا يشكلون طبقة إلا إذا هيمن الوعي الطبقي لديهم على الوعي الفردي فيهم ، فإن المنشغلين بفكرهم _ أهل العلم والمعرفة أيا كان نوعهم_ لا يكونون مثقفين إلا إذا كان الوعي الفردي مهيمناً لديهم. المثقف إذن كائن فردي تتمثل فرديته في كونه كفرد له وعي خاص ، رأي خاص ، وربما رؤية للعالم خاصة"[3] . وقد توصل الجابري إلى هذا الاعتقاد والاستنتاج عبر " شبكات التحليل " وهي أزواج من

---

[1] الخناني، عبد الحسيب والجابري ، محمد هزاع وبنية العقل العربي ،الثقافة اليوم موقع الأهرام الرقمي نشر بتاريخ 9 مايو 2010.

[2] الجابري ،المثقف الطليعي في خطاب الستينات..!، مقالات الجابري ،موقع الدكتور محمد عابد الجابري،ص1

[3] الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 33.

المتقابلات والمتضادات كالراعي والرعية ، والخاصة والعامة، والعطاء والخراج (الغنيمة) والبدو والحضر [1]، وداخل هذه الشبكة ينتمي المثقف إلى الرعية والخاصة والحضر ، ولكي يزرع الجابري الثقة فيما استنتجه يقول : " الباب الذي يتعين علينا الدخول منه إلى رواق المثقفين داخل الحضارة الإسلامية هو ذلك الباب الذي ظل مغلقا أو شبه مغلق إلى الآن : باب الفرد والفردية [2].

وبإمكان المرء أن يشكك في وجاهة هذا الاستنتاج ،ولنبدأ بأبسط الأفكار وهو وعي المثقف الفردي الذي ليس في حاجة إلى أن يدافع عنه الجابري ؛ لأنه معه دائما . ولكن مثل معظم الفعاليات العقلية ، يصبح وعي المثقف مثيرا فقط حينما يكون متطرفا ، فالوعي المعتدل للمثقف الذي يعبر عن إجماع أو جماعة رغم قيمته في إنتاج خطاب ضامن لهوية الجماعة وقيمها المركزية، إلا أنه محدود إذا ما قورن بالوعي المتطرف للمثقف؛ حيث تكون الفرصة أفضل لتسليط الضوء على ما لا لم يلاحظ أو ما لم يفكر فيه[3]، رأي الفرد مربوط برأي الجماعة والابتعاد عن الرأي المتطرف والمثقف عند الجابري ينتمي إلى الرعية والخاصة والحضر .

وهنا تكمن أهمية الوعي، كأساس للثقافة العربية، فالمثقف ـ برأي الجابري ــ ينبغي أن يعي بأنه ليس بمعزل عن المحيط الذي حوله، بمعنى أن لا وجود لعزلة المثقف في الثقافة العربية القديمة؛ فوجوده يعتمد على وجود آخرين يتشكل في أشيع أشكاله في كونه يرتاد الكتاب والجامع متعلما أو معلما، وينتمي إلى حقل معرفي أو شكل فني يشاركه آخرون ، يحكم فيه على ما يسمعه

---

[1] الخناني عبد الحسيب، ومحمد هزاع الجابري، الجابري وبنية العقل العربي ،الثقافة اليوم موقع الأهرام الرقمي نشر بتاريخ 9 مايو 2010

[2] الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 34 .

[3] الخناني، عبد الحسيب، ومحمد هزاع، الجابري وبنية العقل العربي ،الثقافة اليوم موقع الأهرام الرقمي نشر بتاريخ 9 مايو 2010

منهم ، ويعرض عليهم هو بدوره ما تراكم من المعرفة ، وبالتالي فهو مشغول دائما بالتفاعل مع آخرين، وهذا يعني أنه يوحي لنا هذا بأن المثقف العربي آنذاك منخرط في مشرع ثقافي لا في طبقة[1].

ويمكن القول : إن الجابري، في تأكيده على أهمية المثقف ووعيه، قد اعتمد على النقد الابستيمولوجي في دراسة الثقافة العربية – الإسلامية ؛ لذلك فهو يعتمد على مدخل اللغة لكي يحدد موضوعه الذي يريد الاشتغال عليه، وهو نقد العقل العربي لا غير، كما أثبت ذلك في أكثر من موضع، وكلام الجابري عن النقد لا يهدف أساسا إلى إبطال مذهب إبيستيمولوجي معين، أو هزم خصم إيديولوجي معلن عنه بقدر ما هو تشريح يتوخى الموضوعية، كما لا يعني أيضا أن كل نقد إبيستمولوجي لا يحمل توجها إيديولوجيا، بل يوجد في ثناياه بشكل صريح أو مضمر مع ضرورة الفصل بينهما؛ بحيث لا يتحول الفعل الإبيستمولوجي إلى الفعل الأيديولوجي[2] .

ب. العرفان و البيان والبرهان :

لقد اعتمد الجابري في مشروعه لنقد العقل العربي على تأويل التراث وتملكه وكشف سلطاته المعرفية، بما يؤمن الانفتاح على الآخر وقراءة تراثه ومفاهيمه، مثل مفهوم التاريخ والأيديولوجيا، إعادة النظر في مفهوم الجدل، ومبدأ الهوية، والسلب، والاختلاف عبر المشروع النقدي الذي جسده المشروع الغربي، وبالتالي يعيد المشروع العربي المعاصر تمثله في معالجة حاضره وماضيه مستعينا بالأدوات النقدية الغربية، لقد عمل الجابري على تقريب التراث، بحيث يجعله معاصرا لنا

---

[1] الجابري، محمد عابد (2009) نقد العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط9 ، ص .9

[2] كونية، زهير الخويلدي (2013) القول الفلسفي عند العرب دار نيبور بغداد العراق ، ص49

متخذا استراتيجية في كتابه " من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" [1]،وفيه يحدد من خلال مقارنة لقضايانا الفكرية، ميادين ثلاثة، هي: التراث، والفكر العالمي المعاصر، والقضايا الراهنة السياسية والاجتماعية والقومية، فيقول: " أمكن القول بالنتيجة إن من الممكن اتخاذ أحد هذه الميادين حقلا معرفيا حيث يكتسي كل موقف رؤية ومنهجا بصورة آلية يطغى عليها طابع المطلق.. ومن هنا أيضا يمكن القول إن المشكل هو الذي يحتوي الفكر العربي، وليس العكس[2]، فالمشروع المعرفي لدى المفكر محمد عابد الجابري مرتبط بالآلية المنهجية الغربية من جهة، وبالمادة المدروسة، – وهي التراث العربي الإسلامي– من جهة أخرى، و يمكن تقديم تحليل آلية المنهج المستخدمة في المشروع النقدي للجابري، ولأجل تحقيق هدفه هذا، فأنه يفترض الكشف عن البيئة المعرفية للمشروع استجابة لحاجاتها، ويفترض أيضا معرفة قدرة المنهج على تحقيق الحاجات التي تتوق إليها النهضة العربية المعاصرة.

وقد قسم الجابري الفكر العربي الإسلامي إلى ثلاثة أقسام ،هي : البيان والعرفان والبرهان ، فأما والبيان فهو:" أول مكونات العقل العربي ، وهو الحقل الذي أختص وتميز به العقل العربي ، وقد ذكر الشافعي البيان وحدّه بأنه " اسم جامع لمعانٍ مجتمعة لأصول متشعبة الفروع " فهو يدل على عالم من الأفكار " أوامر ، نواه ، أحكام000 " وتنتظمه " أصول " تتشعب عنها فروع ، وتعبر عنه اللغة العربية 0 والبيان " على مستوى الخطاب القرآني ، هو في آن واحد أصول مضبوطة وطريقة في التعبير عنها مخصوصة " [3]0فالنظرية الأصولية البيانية عبارة " عن جملة

---

[1] علاء الدين، حسن، البيان والبرهان والعرفان في فكر محمد عابد الجابري، جريدة القدس العربي الصادرة بتاريخ 10 مارس 2014

[2] الجابري، محمد عابد المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص39.

(3) ايضاً ، ص21-22 0

من المبادئ والقواعد لتفسير الخطاب البياني ، وهي نفس القواعد والمبادئ التي تبناها المتكلمون والنحاة والبلاغيون ، بعد أن ساهموا جميعاً في تدعيمها وإغنائها ، فأصبحت بذلك عبارة عن (قوانين) عامة لتفسير الخطاب البياني العربي وبالتالي أحد المكونات الأساسية للنظام المعرفي البياني"[1] 0وقد انقسمت الأبحاث البيانية إلى قسمين : قسم يُعنى بـ " قوانين تفسير الخطاب " وقسم يهتم بـ " شروط إنتاج الخطاب " [2] 0

أما العرفان، فهو : "هو نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وأيضاً موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق". [3]

والعرفانية أو الغنوصية "هي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر أن المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة، فالعرفان يقوم على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر بل يمكن القول: إنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل...، والعرفان كموقف هو معرفة بالأسرار الإلهية خاصة بصفوة معينة من الناس، أما العرفانية فهي المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصاً، "والتي تدعي أنها مشيدة على نوع من المعرفة فوق المعرفة العقلية وأسمى منها، معرفة باطنية، ليس بأمور الدين وحسب، بل أيضا بكل ما هو سري وخفي، والسحر والتنجيم والكيمياء... الخ"، وترى الباحثة أن العرفان في جانب منه هو موقف من العالم نفسي وفكري ووجودي يشمل الحياة والسلوك والمصير، ويتسم بالقلق والإنزواء والهروب من

---

(1) ايضاً ، ص24 .

(2) ايضاً ، ص20 .

(3) الجابري، محمد عابد، بنية، العقل العربي، ص253...

العالم والتشكي من وضعية الإنسان فيه، وبالتالي تضخيم الفردية والذاتية، "أي تضخيم (العارف) لـ (انا) هـ".[1]

أما البرهان فقد استخدمه الجابري للدلالة على "نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم، لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير ذلك المنهج، نظام معرفي احتل له مواقع في الثقافة العربية الإسلامية، خلال العصور الوسطى، إلى جانب النظام البياني والنظام العرفاني وهو يرجع أساساً، إن لم نقل كلية، إلى أرسطو." [2]

"وإذا أردنا أن نحدد تحديداً أولياً هذا النظام، المعرفي البرهاني بالمقارنة مع النظامين الآخرين، البياني والعرفاني –داخل الثقافة العربية الإسلامية– أمكن القول: إذا كان البيان يتخذ من النص والإجماع والاجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية أو بالأحرى نوعاً من الفهم لها، وإذا كان العرفان يتخذ من الولاية وبكيفية عامة من "الكشف" الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله، وهذا هو موضوع المعرفة عند أصحابه، فإن البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء، لتشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين"،[3]

ويتابع الجابري قائلا :"صحيح أن الذين تبنوا "البرهان" الأرسطي، منهجاً ورؤية، في الثقافة العربية الإسلامية قد وظفوه ككل وكأجزاء في خدمة أهداف لم تكن بالضرورة منحصرة في "المعرفة

---

[1] بنية العقل العربي ، ص254–255.

[2] بنية العقل العربي،ص283.

[3] بنية العقل العربي، ص383

من أجل المعرفة" كما هو الشأن عند أرسطو بل لقد وظفوه لخدمة اهتماماتهم الدينية والأيديولوجية التي كانت ذات علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية. ولكن مع ذلك يبقى أن البرهان كنظام معرفي بقي متميزاً منهجاً ورؤية عن البيان والعرفان بكونه يعتمد منهج أرسطو ويوظف جهازه المفاهيمي والهيكل العام للرؤية التي شيدها عن العالم، عن الكون والإنسان والله، مما جعل منه عالماً معرفياً خاصاً يختلف عن عالم البيان وعالم العرفان ويدخل معهما، وبكيفية خاصة مع البيان في علاقة احتكاك وصدام" [1]

و من خلال قراءتنا لفلسفة محمد عابد الجابري على مستويات :البيان، والعرفان، والبرهان، وأزمة الأسس وإعادة التأسيس، سنجد على مستوى البيان أن الجابري طالب بإلغاء المنهج البياني وإحلال المنهج البرهاني محله، من خلال إحلال منطق ثنائي القيمة الأرسطي بدل منطق ثلاثي القيمة البياني، والعمل على نقل مجموعة من الآليات من حقل العلوم إلى حقل الثقافة الإسلامية دون تكيفها، بل الاكتفاء باشتغالها، فمضمونها الذي اكتسبته داخل ثقافتها الأصلية التي تحولت إلى مدلول يرشد لتطبيق الجابري داخل التراث الإسلامي، مجسدة جانبا أيديولوجيا إلا أن الجابري أهمل الكثير من الإنجازات المعاصرة في حقول الثقافة واكتفى بما يؤيد موقفه، فجاءت توصيفاته مهيأة للنقد، كما هو الحال في موقفه من البيان. [2]

أما على مستوى العرفان، فالجابري كان ينظر إلى تطور الفكر الإسلامي من خلال أفق تطوري على الرغم من أن منهجه بنيوي، إذ يعتمد النسق الآتي (سحر، أسطورة، فلسفة، علم)، وهذه النظرة تعود إلى المدرسة التطورية التي تجاوزتها الدراسات الحديثة، كما نظر الجابري إلى

---

(1) بنية العقل العربي، ص384.

(2) علاء الدين، حسن، البيان والبرهان والعرفان في فكر محمد عابد الجابري، جريدة القدس العربي الصادرة بتاريخ 10 مارس 2014

العرفان على أنه قائم على الأسطورة، وهو بهذا ينطلق من جذور تنظر إلى الأسطورة، كأحد أمراض اللغة، إذ بشرت بزوال الأساطير والدين أمام التقدم التقني، ومن ثم يكون زمن الدين قد ولى، وأن الإيمان وهم أو مرض طفولي، والجابري يرى إن المماثلة العرفانية مجردة من القرينة، ومنزلقة إلى المطابقة، ومتدنية العقلانية، هذا على مستوى المنهج، في حين أن المماثلة العرفانية، هي عكس هذا فهي لا تقوم بالشبه، بل تقتضي أن يطوى هذا الوجه ويترك أمر استنباطه للمخاطب، وهي إشارة صوفية مرتبطة بالحال الوجداني للصوفي، فهي مجاز، وطرفا المجاز غير متناظرين، فالاستدلال بمعنى المطابقة ليس لدى العرفان، بل لدى الاستدلال العلمي الذي يقوم على المطابقة[1].

لقد كان اهتمام الجابري بالبرهان يتركز على مستوى المنهج، وكانت رؤيته له مرتبطة بالثقافة اليونانية، وما نُقل إلى الثقافة الإسلامية من أجل مواجهة المد الهرمسي العرفاني، لهذا جسد توظيفا أيديولوجيا، وليس معرفيا يطالب بالفصل بين الأنظمة الثلاثة، وبناء البيان على المنهج البرهاني أو اعتماد المقاصد الكلية للشريعة بدل النص.

لقد كان اهتمام الجابري بالبرهان والنظام البياني دليلا على أهمية ذلك، وأنهما الوسيلة الأكيدة للدليل، وهو الأصل في العقل العربي، وأن النظام البياني منهج للمعرفة النقلية التي تجد مرجعها في أصل سابق بالضرورة، أو في نص، سواء كان القرآن الكريم، أو السنة النبوية، أو في اللغة العربية نفسها، ويشمل معارف من قبيل علوم اللغة، كالنحو والبلاغة والأدب، وعلم أصول

---

[1] علاء الدين، حسن، البيان والبرهان والعرفان في فكر محمد عابد الجابري جريدة القدس العربي الصادرة بتاريخ 10 مارس2014.

الفقه، فضلا عن علم الكلام، ويبحث هذا النظام عن معقوليته، بالأساس في النص القرآني، وبالذات عبر جدلية التوحيد والشرك[1].

وعليه فإن النظام البرهاني عند الجابري يفهم باعتباره الطريق للمعرفة، حيث يعتمد على قوى الإنسان الطبيعية في إدراك الحقيقة إدراكا تحليليا عبر ملكتي العقل والحس، إذ يمكن عمل التجربة بقصد إدراك حقيقتها، والقياس عليها، وتعميمها إن صحت نتائجها. وهنا تحولت الفلسفة ثم العلم فيما بعد إلى موقف المعارضة، فيما بقي الدين في موقع المركز أو الحاكم، وصار على الفلسفة نفسها أن تلتمس لنفسها موطئ قدم بقبول الدين، أو القائمين على تفسيره، على الرغم من محاولات الفلاسفة، كالكندي، والفارابي، وابن سينا إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة[2] .

وقد تعرض الجابري إلى انتقاد شديد في تقسيمه الفكر العربي الإسلامي إلى : البيان والعرفان والبرهان ، إذ يرى طه عبد الرحمن أن هذا التقسيم قد أوقع الجابري بعدة مغالطات، أولها: ازدواج المعايير ، فاستخدم معايير متعارضة في بناء التقسيم وما يتعلق به من ترتيب ذلك أن كل نظام في هذا التقسيم التراثي ينتمي إلى إطار مختلف "فالبرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، بينما البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والعرفان مقولة متعلقة بمضمون المعرفة، وبهذا يكون الجابري قد اعتمد في تقسيمه معايير مختلفة هي (المنطق) وهو معيار صوري عقلي، و (اللغة) وهي معيار صوري لفظي، و (المعرفة) وهي معيار مضموني عقلي، وأخذ في كل قسم من أقسامه الثلاثة بواحد من هذه المعايير الثلاثة بينما كان ينبغي أن يجمع بينهما في تعيين كل قسم، حتى تستقيم منهجياً عملية التقسيم عنده"[3] .

---

[1] المصدر نفسه.

[2] انظر: الجابري، نحن والتراث ، ص63-64.

[3] انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص51-52.

وهو يرى "أن التقسيم الثلاثي (البرهان) و (البيان) و (العرفان) تقسيم فاسد، ودليل فساده ازدواج المعايير المتبعة في وضعه، هذا الازدواج الذي لا يؤدي إليه إلا عدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، ولو أن الجابري اعتمد معياراً موحداً، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة، كل تقسيم منها يقوم به معيار معين كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والعرفان مثلاً) ،أو القسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلاً) ،أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج) هو نظام الآلية التناقضية"[(1)].

فقد استخدم الجابري آليات لم تخدمه مثل آلية التخصيص العقلي، لكنه أساء هذا الاستخدام بحمل العقل على مدلول هو نقيض المراد من النصوص الأجنبية التي اعتمدها. [(2)]

ويبدو للباحثة أن طه عبد الرحمن قد جانبه الصواب في نقده للجابري من هذه الزاوية ، فالجابري نجح،في وتأصيل هذه المفاهيم ، ثم تطبيقها على التراث العربي الإسلامي في مجال البحث الايبستمولوجي والسياسي والأخلاقي، فتمكن من النظر إلى الثقافة الإسلامية من زاوية أخرى أو من منظار جديد، فأحيا جانباً منها ووضعه في دائرة الضوء.

[(1)]المصدر نفسه، ص55.

[(2)]انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص69.

2.التأصيل الثقافي لقيم الحداثة والعقلانية

أ . أبعاد المشروع الثقافي العربي

دعا الجابري في مشروعه الثقافي العربي إلى "نقد العقل العربي" لا "الفكر العربي"، أي التعامل مباشرة مع أدوات إنتاج الفكر العربي وآلياته (المنهج والطريقة)، وليس نتاجات هذا الفكر (المضمون) ، فالعقل العربي عنده ، يعني: "جملة من المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم، بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، ومجال إنتاجها وإعادة إنتاجها"[1]، ولذا فقد سعى إلى تعرية هذه الفعاليات الذهنية التي أنتجت الثقافة العربية الإسلامية، خصوصا في عصر التدوين والذي يحتل لديه الفترة الممتدة بين منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي والقرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي، والذي تم خلاله ترسيخ مبادئ وكليات العقل العربي، حيث ساد الفقه الشافعي، وعلم الكلام الأشعري[2].

وقد استبعد الجابري الجانب الأيديولوجي والمذهبي من مجال رؤيته للمشروع الثقافي العربي، وذلك لأنه يستهدف المكون المعرفي في العقل العربي عموما ، فالجابري في كتبه الأربعة يركز على العقل العربي، لذا جاءت كتبه التكوينية الأربعة تتوزع على محورين،هما :

الأول :"نقد العقل النظري" ويمتد في الكتابين الأولين: "التكوين" و "البنية"، فهما معا يوضحان طرائق وآليات تشكيل الوعي العلمي العربي.

الثاني: "نقد العقل العملي" ،وهو ما ضمنه كتابيه الثالث والرابع "العقل السياسي العربي"، و"العقل الأخلاقي العربي"، فكلا الكتابين يدوران حول نقد الممارسة العربية الواقعية في حقلي

---

[1] الجابري ، محمد عابد ،تكوين العقل العربي،ص37 .

[2] الجابري ، محمد عابد ، نحن و التراث ،ص2 .

الأخلاق والسياسة، وذلك يعود إلى أنه كان يشعر بأهمية السياسة ودورها في صياغة العقلين: العملي و النظري، فهو كثيرا ما نبه إلى أن السياسة لعبت في تاريخنا العربي دورا هاما ، يماثل الدور الذي لعبه العلم والفلسفة في التاريخ الأوروبي الحديث، من جانب الصراع الذي خاضته مع الفكر الديني، وهو الصراع الذي طالما تحدد في بنية ثنائية طرفها الأول : العقل وما يرمز إليه، العلم ، الحداثة ، وطرفها الثاني :النص ،وما يرمز إليه، الدين ، التراث، النقل،" هذا الصراع الذي كان نتيجة ظهور نظرية العقد الاجتماعي التي تقول: إن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب ، وبالتالي فهي أدنى ، وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة إلى القول بأن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ،و هكذا ظهر عنصر جديد ، بل طرف ثالث في حلبة الصراع وهو الشعب ... مما أصبح يشكل مجالا سياسيا جديدا ، وهو المجال السياسي الذي يجسم ما يعبر عنه بالحداثة السياسية. [1].

وقد أشار الجابري إلى منهجه في المشروع الثقافي العربي في كتابه "نحن والتراث". حيث ينطلق في إحكام منهجه من خلال منهج يجمع فيه بين "المنهجين التاريخي والبنيوي، وما أطلق عليه "الطرح الأيديولوجي" في الجزء الأول منه "تكوين العقل العربي" كاشفا عن آليات تأسيس الأنظمة المعرفة الثلاثة داخل العقل العربي، وهي: "البيان، والعرفان والبرهان"، حتى يصل إلى الضبط المنهجي في الجزء الثاني "بنية العقل العربي" عندما يستخدم منهجا تحليليا بنيويا عميقا، يحلل من خلاله آليات تفاعل هذه الأنظمة الثلاث، وتبادلها التأثير والتأثُر، ومن ثم عمليات التداخل والإزاحة فيما بينها خلال عصر التدوين، والعصور التالية عليه[2].

---

[1] انظر :الجابري محمد عابد ، (1990) العقل السياسي العربي – بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،ص18

[2]انظر: محمد عابد الجابري ، نحن و التراث – الدار البيضاء المغرب، ص3 .

ويرى الجابري أن المشكلة ليست في تنوع الموروثات أو حتى في تعددها، ولكن المشكلة تكمن في آليات التفاعل بينها عند انتقالها إلى الثقافة العربية الإسلامية، فمن المفترض أن يحل الموروث العربي في المحل الأول الذي أتى النص الإسلامي عليه ونزل على تربته، محاولا التعديل فيه بما يتلاءم مع مفهومه المركزي عن "التوحيد المطلق"، وما يقتضيه تنزيه الإلوهية من نظام قيمي مغاير نتصوره ذا نزعة إنسانية وعالمية، ويلي ذلك الموروث الفارسي القادم من الخارج "القريب"، ثم اليوناني، وفيما بينهما ربما وقع الموروث الصوفي كتجلي خاص للموروث الإسلامي المتفاعل مع الفارسي، غير أن المفارقة المنهجية التي وقع فيها الجابري هي أنه بدأ بالموروث الفارسي، ثم اليوناني، ثم الصوفي، قبل أن ينهي بالعربي الخالص، فالإسلامي الخالص، [1].

ب . آليات التأصيل الثقافي لقيم الحداثة:

يذكر الجابري مجموعة من الآليات التي نحتاجها في عصرنا الحاضر لتأصيل قيم الحداثة، فهو يرى أن الإصلاح والتجديد في الثقافة العربية ـ بداية ـ يجب أن يرتكز على مرجعية ثقافية عربية واحدة ، ترتبط بها جميع المرجعيات الفرعية، وقد أكد على أن مثل هذه المرجعية التي تصل الماضي بالحاضر في اتجاه المستقبل يتطلب تبني ما أسماه بـ "استراتيجية التجديد من الداخل"، استراتيجية تتحرك على محورين متكاملين، هما: محور النقد وإعادة الترتيب والبناء لتراثنا الثقافي بمختلف منازعه وتياراته، ومحور التأصيل الثقافي لقيم الحداثة وأسس التحديث[2].

وهذا التأصيل لقيم الحداثة هو الذي جعل أوروبا متقدمة على مجتمعنا، فهو يرى :" قضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية والروح العقلانية ، وغيرها من القضايا التي تشكل قيم الحداثة وقوام التحديث لم تترسخ ولم تتوطد في النظام الثقافي الأوربي نفسه إلا بعد أن تم تأصيلها فيه، أي

---

[1]محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص 113 .

[2] الجابري محمد عابد ، راهن الفكر الفلسفي ،مجلة فكر ونقد،ع18،سنة2، إبريل1999، المغرب ، ص 13

بعد أن ربطت بـ "أصول" كُشِف عنها داخل هذا النظام نفسه أو وضعت فيه وضعا، ثم نقلت إلى المدرسة، عن طريق المعلم والكتاب، لتصبح جزءا من نظام التعليم بما فيه الامتحانات. وكم سنكون مخطئين،– ونحن كذلك منذ زمان– إذا نحن اعتقدنا أنه من الممكن غرس قيم الحداثة في مجتمعنا العربي بمجرد نقلها إليه أو بالعمل على "التوفيق" بينها وبين القيم السائدة عندنا. إن الجديد الذي ينبت في مجتمع معين لا يمكن نقله ناضجا إلى مجتمع آخر مختلف إذا كان الأمر يتعلق بالأفكار والقيم، بل لابد من العمل على استنباته فيه مع المعطيات الخاصة بالمجتمع المنقول إليه[1].

ومن خلال ما سبق يتبين لنا مفهوم الجابري للتأصيل الثقافي، وهو يرى أن التأصيل الثقافي لقيم الحداثة أكثر أهمية ، وأكثر جدوى من نقل قيم الحداثة، يقول :"فنقل قيم الحداثة وعناصر التحديث إلى المجتمع العربي نقلا ميكانيكيا بدون تأصيل جعل وجودها وحضورها فيه يعاني مما نعرفه من نكوص وانتكاس، بل إن عدم تبيئة تلك القيم في نظامنا الثقافي، وبالخصوص في الجانب التربوي منه، هو من العوامل الأساسية في الانشطار الذي يعبر عن نفسه من خلال الازدواجية المترسخة في مجتمعنا وثقافتنا... والقضية الثقافية الأساسية في مجتمعنا هي هذه الازدواجية نفسها، التي يعاد إنتاجها باستمرار: كيف نتجاوزها؟ إن القضية مرهونة فعلا بالتطور الاقتصادي الاجتماعي، ولكنها مع ذلك لها بعد ثقافي خاص في مجتمعنا العربي، ونستطيع إدراك خصوصية هذا البعد إذا نحن قارنّا بين الثقل الثقافي عندنا (عقيدة وشريعة ونظام فكر وتقاليد وعادات)، وبين ثقله في مجتمعات أخرى كالمجتمعات الأوربية،وليس صحيحا أن "الثقافي" عندنا مجرد عنصر في بنية فوقية تابعة للقاعدة المادية للمجتمع، بل الصحيح أن يقال إنه عنصر في بنية كلية يتبادل فيها "الفوقي" و "التحتي" المواقع، أو يتداخلان بصورة تجعل من كل منهما فاعلا

---

[1] المصدر نفسه، ص 13.

ومنفعلا في نفس الوقت وهذا ما يزيد من استقلالية الثقافي، ويجعل التجديد فيه شرطا للتجديد في ميادين أخرى"[1].

ويرى الجابري أن التأصيل الثقافي لقيم الحداثة ـ في فكرنا ـ يتم من خلال النقاش والحوار ، فالنقاش وما ينتج عنه من اختلاف في وجهات النظر يعد الطريق الديمقراطي الأمثل لتأصيل قيم الحداثة وتأسيسها ، يقول الجابري:" نسمع من حين لآخر أصواتا تضع بصورة أو بأخرى، "الاشتغال بالتراث" موضع السؤال: "لماذا كل هذا الاهتمام بالتراث؟ ألا يتعلق الأمر بردة فكرية؟".... والذين يقولون هذا يشتكون من أن الاهتمام بـ"التراث" وقضاياه يصرف عن الاهتمام بـ"الحداثة" ومتطلباتها. إنهم يرون أو يتخيلون أن التراث العربي الإسلامي هو، ككل تراث، مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي ويجب أن تبقى في الماضي ،وبالتالي فلا يشتغل بها –إذا كان ولابد– إلا المختصون الأكاديميون في دراسة شؤون الماضي، وفي هذه الحالة يجب أن ينحصر الاهتمام به في إطار قاعات الدرس الجامعي وصفحات المجلات العلمية المختصة وحدها،و بعبارة أخرى إن هؤلاء المشتكين من اهتمام المفكرين العرب المعاصرين بالتراث، هذا الاهتمام "الزائد" يعتقدون أن ذلك إنما يتم على حساب الاهتمام بـ"الحداثة"[2].

ويعتقد الجابري " أن هذا الموقف ينم عن عدم تقدير كافٍ للمشكل المطروح في الثقافة العربية، ذلك أن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن "الحركة" داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلُّس وتقوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبرنا عنه بـ"الفهم التراثي للتراث" وهو

---

[1] محمد عابد الجابري ، تأصيل قيم الحداثة ،مقالات الجابري ،موقع الدكتور محمد عابد الجابري ص2 .

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط4 1985 ص67 .

الفهم الذي مازال سائدا إلى اليوم، ومن هنا كان من متطلبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز هذا "الفهم التراثي للتراث" إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له، فالحداثة في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ" المعاصرة " أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي، صحيح أن من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب " المعاصرة" وليس في خطاب "الأصالة" الذي يُعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها، ولكن صحيح أيضا أن الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى، فهي تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوربية التي تتخذها "أصولا" لها." (1)

إن الجابري يرى أن تأصيل قيم الحداثة يتم من خلال الحوار والنقاش ، لكن هناك فئة ترفض الالتفات إلى التراث وتدعوا إلى أن يبقى حبيسا في قاعات الدرس الجامعي، وهذا الموقف ناتج عن الانبهار بالغرب ، فاتصال العقل العربي بالثقافة والحضارة الغربيتين جعله ينبهر بالغرب، وهو انبهار أعمى الحداثيين العرب عن إدراك الاختلافات من ناحية، ودفعهم بسبب إيمانهم بضرورة تحقيق قطيعة معرفية مع الماضي كشرط لتحقيق الحداثة إلى احتقار التراث من ناحية ثانية، ثم الوصول بالتبعية الثقافية للغرب إلى أبعد نقطة فيه من ناحية ثالثة.

ويرى الجابري:" أن الانبهار بمنجزات العقل الغربي، في حد ذاته، ليس خطيئة لا تغتفر، لكنه يصبح كذلك حينما يُقرن بالتنكر للتراث الثقافي العربي أو المناداة، كما تفعل النخبة بضرورة حدوث « قطيعة معرفية » كاملة معه كشرط لتحقيق التحديث والحداثة ، إن الحداثة عندنا لها خصوصيتها ولها دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق "حداثة عربية. والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت

(1)محمد عابد الجابري ، تأصيل قيم الحداثة ،مقالات الجابري ، ص1.

لآخر ومن مكان لآخر. وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، ومن تجربة تاريخية لأخرى، الحداثة في أوربا غيرها في الصين، غيرها في اليابان...في أوربا يتحدثون اليوم عن "ما بعد الحداثة " باعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب "عصر الأنوار" (القرن الثامن عشر)، هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب "عصر النهضة" [1].

ويذهب الجابري إلى أن الحداثة يجب أن تنطلق من داخل الثقافة العربية ،يقول :"إذن فطريقة الحداثة عندنا يجب، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل، لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني . أولا وقبل كل شيء . حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف: تحرير تصورنا لـ"التراث" من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا، طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية ". [2].

ويتفق شكري عياد مع الجابري في أن الانبهار بالمنجازات الحضارة حين يقترن بدعوة إلى قطيعة مع التراث من أجل تحقيق الحداثة يشكل مشكلة خطيرة وذلك في تعليقه على قول إلياس خوري:" لم تطرح الحداثة في الثقافة العربية المعاصرة إلا ضمن إشكالية خاصة بها، فهي لم تكن صورة عن الحداثة الغربية، بل كانت محاولة عربية لصياغة الحداثة داخل مبنى ثقافي له خصوصياته التاريخية، ويعيش مشكلات نهضته...الحداثة العربية هي محاولة بحث عن شرعية

---

[1] محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص95 .

[2] المصدر نفسه ، ص95 .

المستقبل، بعد أن فقد الماضي شرعيته التاريخية في عالم توحده الرأسمالية الغربية بالقوة" [1]، فشكري عياد يرى أن الخوري يقرر:" أن للحداثة العربية خصوصيتها المرتبطة بتاريخ النهضة العربية. هذه هي المقدمة. فكيف أدت إلى النتيجة القائلة بأن هدف الحداثة العربية وشرعية وجودها يقومان على ضرورة التخلص من كل معوقات الماضي من أجل الانطلاق إلى المستقبل؟! ". [2].

ومن خلال هذا العرض لرأي الخوري والنقد الموجه له من قبل شكري عياد يبدو لنا أهمية ما يدعو إليه الجابري في أنه كي نتمكن من تحقيق الحداثة يجب أن ننطلق من داخل الثقافة العربية ، فلهفتنا للحاق بركب الحضارة الغربية، دفعتنا إلى تبني الحلول الحلول الغربية على الرغم من أن واقعنا وأزمتنا تختلف عن واقعهم وأزمتهم ، فالحداثة الغربية كانت نتيجة منطقية للتحولات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التي مرت بها المجتمعات الغربية، أما نحن، فقد تبنينا النتائج النهائية للحداثة الغربية دون أن نعيش مقدماتها. النتائج الوحيدة التي كانت أمامنا هي التي تعتمد على مقدمات التراث العربي التي يجب أن ننطلق منها لتحقيق نتائج الحداثة، وهذا ما دعا إليه الجابري.

ج. العقلانية والتأسيس الجديد للعقل السياسي العربي

يشكل الجانب السياسي أحد أبرز الجوانب في فكر الجابري ، وقد اهتم الجابري بالسياسة في العصور السابقة، وذلك أن العلاقة بين الفكر والسياسة والدولة في العصر الحديث ، لا تتحدد بسياسة الحاضر فقط ، بل بسياسة الماضي أيضا، "ذلك لأن سياسة"الحاضر" ، سواء بالنسبة

---

[1] خوري ،إلياس(1982)، الذاكرة المفقودة في الذاكرة، بيروت ،ص25 .

[2] عياد، شكري (1993)، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت،ص71 .

للدولة أو المعارضة ، في هذا سيان ، فكل منهما كانت تريد احتواء الماضي وتوظيفه لصالحها، ومن هنا كان التنافس على الماضي مظهرا من مظاهر الصراع على الحاضر والمستقبل."[1]

ويرى الجابري أن السياسة ارتبطت بالدعوة الإسلامية منذ انطلاقتها، وبقيت محتفظة به وتعمل من أجله إلى أن حققته، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى :" قلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" [2].

وينطلق الجابري في تناوله للنظم السياسية الإسلامية والمعاصرة ، من تحيزه للديمقراطية، من أجل ذلك اختار تعرية الاستبداد والكشف عنه في الماضي لمعرفة جذوره في الحاضر ، ويرى أن "كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسة متحيزة" ،وهو متحيز للديمقراطية ،و" التحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ سبيلين: إما إبراز "الوجوه المشرفة" والتنويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل ... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الأيديولوجية "الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية"، وقد اختار السبيل الأخير لأنه أجدى بتصوره، كما أن "الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول لاستبداد ومرتكزاته."[3]

وقد تتبع الجابري مراحل التاريخ السياسي الإسلامي منذ بداية الدولة الإسلامية ، وقد تمكن من إبراز أهم الأيديولوجيا السياسة التي استند إليها الأمويون والعباسيون في حكمهم . " فقد قامت الدولة الأموية على سيادة العرب على باقي أجناس الدولة، وسيادة قبلية قريش على باقي العرب، ولجأت إلى أيديولوجيا الجبرإن أفعال العباد مكتوبة ومقدره من قبل الله ،فالعبد مجبر فيما يفعل

---

(1) الجابري، تكوين العقل العربي، ص 346-347.

(2) آل عمران ، الآيه 26.

(3) الجابري، العقل السياسي العربي ، ص 365-366.

وليس لـه أن يختار. أما العباسيون ، فقد سوغوا مشروعيتهم في الحصول على السلطة "الخلافة" ضد خصومهم العلويين وغيرهم إلى القرابة من النبي ،وإلى إرادة الله ،لقد أراد الله النبوة في محمد، وأراد أن يكون وارثه هو عمه العباس، واعتمدوا على فكرة الخليفة هو سلطان الله في أرضه، والسلطان هو القوة ، إذن الخليقة هو القوة المنفذة عن الله، هو ليس مجبرا بل يتصرف بإرادة حرة ، وبما أن إرادته من إرادة الله ، فإن حرية إرادته تعكس حرية إرادة الله وتجسمها بين عباده ،فمن أراد شيئا من الخليفة فليدع الله" .[1]

ويرى الجابري أن أطروحات عديدة تمثل حرية الإنسان في اختيار أفعاله ومسؤوليته عنها التي وضعت لمواجهة ومحاربة أيديولوجيا الجبر الأموي واستبدادهم في الحكم أخذت توظف في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد وإضفاء الشرعية الدينية عليه، يقول:" والأطروحات نفسها هي التي وظفت لتكريس مضمون سياسي مناقض تماما لذلك الذي صيغت من أجل نشره والترويج له، لقد كانت تلك الأطروحات تهدف أصلا إلى شجب الاستبداد وتجريمه، استبداد الحكام، ها هي هذه الأطروحات نفسها توظف في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد وإضفاء الشرعية الدينية عليه".[2]

إن الجابري يقرأ حاضر العقل السياسي من خلال ماضيه ، " فالعقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله و الأمير ،...، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج " المستبد العادل" ، لا فرق في ذلك بين شيعي وسني ، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي ، بين متكلم وفيلسوف" ،ويمكن

---

[1] المصدر نفسه ، ص 338

[2] الجابري، العقل السياسي العربي ص 352.

أن نضيف الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف أسمائها ، إن الاختلاف بين هذه الِفرَق لا يقع على مستوى بنية المماثلة ككل بل على مستوى التحولات التي يمكن أن تعتري طرفيها: "الثابت والبنيوي ، هو علاقة المماثلة بين الإلة و"الأمير" أما التحولات فهي اختلاف الِفرَق والتيارات في تحديد هوية هذا الطرف أو ذاك : العلاقة بين الذات والصفات ودرجة التنزيه بالنسبة للطرف الأول: الإله وهوية الخليفة أو الإمام : خلافة سنية، إمامة شيعية ، سلطان ، رئيس، قائد ...الخ"[1]

وقد توصل الجابري من خلال تحليله للعقل السياسي العربي ودراسته لمراحل التاريخ الإسلامي "وزمن الفتنة التي أسفرت عن مقتل عثمان وتقاتل المسلمين إلى عدد من الدروس السياسية، فيقول:"إن ما حدث كان تعبيرا عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم الذي قام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم . ويتجلى لنا هذا الفراغ اليوم ، نحن أبناء القرن العشرين في القضايا الثلاث الرئيسية:

1- عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة.
2- عدم تحديد مدة ولاية الأمير.
3- عدم تحديد اختصاصات "الخليفة" لا عند بيعة أبي بكر، ولا عند بيعة عمر ،ولا عند بيعة عثمان" . [2]

ويشير الجابري إلى بعض المعاصرين الذين يكتبون في الفكر السياسي، قد يحتجون بـ"أبي الحسن الماردي، في كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية، إلا أن هذا الكتاب قد حمل أكثر مما يتحمل". وأن عنصر الجدة في هذا الكتاب لا يتجاوز انتزاع الكلام في الإمامة من كتب المتكلمين

---

[1] الجابري، العقل السياسي العربي ، مصدر سابق، ص356.

[2] المصدر نفسه ،ص 368–370 ..

والحديث عن الولايات الدينية من كتب الفقهاء، ووصف النظام الإداري في عصره و صفا تبريريا"،[1] "فآراء الماوردي . وغيره من الفقهاء . ليست ملزمة لنا لأنها مجرد آراء سياسية أملتها ظروف سياسية معينة"، كما أنها" لا تمثل رأي الإسلام ،"فمسألة الحكم في الإسلام مسألة مصلحية اجتهادية ، لذلك اختلف المسلمون حولها "[2].

ويرفض الجابري كذلك الرأي القائل بوجود نظرية في الحكم الإسلامي في كتابات المتكلمين والفقهاء ، فإن " إثبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان من جهة ردا على رفض الشيعة والتماس درجة مأمن الشرعية لمن جاء بعد الخلفاء الراشدين من الملوك والحكام الذين حكموا البلاد الإسلامية كلها أو بعض أقاليمها هما الموضوعان اللذان تناولهما فقة السياسة. أما القول بوجود نظرية في الحكم الإسلامي في كتابات المتكلمين والفقهاء ، فهو قول لا يعبر إلا عن رغبة في وجود مثل هذه النظرية ، وهي لم توجد ولن توجد لأن الشرط الضروري في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر ، نعني بذلك وجود نص صريح من القرآن والسنة يشرع للمسألة السياسية لشكل الدولة، واختصاصات رئيسها، وكيفية تعيينه، ومدة التعيين ...إلخ ، وإذن فالنظرية الإسلامية في الحكم،.. هي نظرية هذا المسلم أو هذه الجماعة من المسلمين في هذا العصر أو ذاك ، في هذا البلد أو ذاك، أو لدى هذه الفرقة أو تلك . وإذا حدث أن أجمع علماء المسلمين على نظرية في الحكم ووافق عليها المسلمون جميعهم فحينئذ ستصبح هذه النظرية إسلامية بالفعل ،لأن إجماع الأمة مصدر للتشريع في الإسلام، ولكن هذا لم يحدث بعد ." [3]

---

[1] الجابري، العقل السياسي العربي ، ص 359-360

[2] المصدر نفسه ، ص 358

[3] الجابري، العقل السياسي العربي ،ص 359 ..

ويرى الجابري أن الفكر السياسي العربي المعاصر مطالب بمراجعة مفاهيمه وجعلها مطابقة للحاجيات والقضايا المطروحة على الساحة، من خلال الديمقراطية والعقلانية، لأن الديمقراطية تُعنى بحقوق الأفراد والجماعات، أما العقلانية فتعني الاعتماد على العقل أثناء الممارسة السياسية وعلى معاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج، إن القول بالديمقراطية والعقلانية لا يعني استبعاد الإسلام، كلا لأنه إذا كان العرب هم مادة الإسلام، فإن الإسلام هو " روح العرب"، فالإسلام إذن مقوم أساسي للوجود العربي، الإسلام الروحي بالنسبة للعرب والمسلمين والإسلام الحضاري للعرب جميعا مسلمين وغير مسلمين،[1] لذلك فهو يرى أن الشورى يجب أن تكون من خلال ممارسة الديمقراطية الحديثة، وأن تحديد ولاية "رئيس الدولة" في حال النظام الجمهوري والملكي، مع إسناد مهمام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان في حالة النظام الملكي ، وأن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة ، تلك الثلاثة مبادئ لايمكن ممارسة "الشورى" في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل على ضوئها ." [2]

والجابري يرى أنه لا بدّ أن تستهدف الديمقراطية تغيير ذهنية الانسان العربي حتى يصبح قابلا للممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية، [3] وهو يرى أن الغرب "وإن سبقنا بتجربته وبنضاله الطويل نحو الديمقراطية، ورغم العناصر الكثيرة الموجودة بيننا وبينه في جميع المجالات: في مجال الفكر،

---

[1]. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 114،113

[2]الجابري، العقل السياسي العربي ،ص 372 .

[3] انظر : الجابري،وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ص124.

والاقتصاد، والتصنيع، فليس معنى ذلك ضرورة اتباع نفس السبيل التي سارت عليها أوربا، وأن يدوم نضالنا نفس الفترة التي استغرقها نضالها إذ يمكننا أن نختصر الطريق إليها. [1]

إن هدف الجابري هو عقلنة العقل السياسي العربي، من خلال نفي محددات العقل السياسي العربي "القبيلة،الغنيمة والعقيدة" ،وتحقيق النفي التاريخي لها من خلال إحلال البدائل التاريخية المعاصرة، "ومن هنا ضرورة المزاوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي . إن نقد الحاضر بما يحمله معه من بقايا الماضي ، وهو الخطوة الضرورية الأولى في كل مشروع مستقبلي ، وبما أن الماضي والحاضر عندنا لاينفصلان على صعيد وعينا أو على صعيد واقعنا، فيجب إذن أن يتجه النقد إليها معا، إلى ما يؤسس شعوريا ولا شعوريا العقل السياسي فيهما : إلى "القبيلة، و"الغنيمة" و"العقيدة"." [2]

وقد أدى احتكاكنا بالغرب منذ مئة سنة إلى ظهور التيارات الأيديولوجية النهضوية والمعاصرة من سلفية وعلمانية وليبرالية وقومية واشتراكية . وقامت مؤسسات وجمعيات اعتمدت على الاقتصاد الحديث، وعمدت إلى إبعاد وقمع المحددات الثلاثة:" القبيلة والغنيمة والعقيدة"، وأصبحت هذه تشكل"المكبوت الاجتماعي والسياسي"، ولكننا لم نتمكن من تجاوز هذه المحددات الثلاثة وإقرار محددات جديدة لأسباب عديدة ، منها خارجية" كالغزو الاستعماري وامتدادته " ، ومنها داخلية" كانخراطنا من فوق فقط في الحداثة العصرية...، فكانت النتيجة ما تعرضنا له من نكسات وإحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت ، أعني ظهور وطغيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة ، بعد أن كنا نعتقد أننا تخلصنا منها إلى الأبد ، وهكذا عادت العشائرية

---

[1] الجابري، محمد عابد ، الديمقراطية و حقوق الإنسان،ص47

[2] الجابري، العقل السياسي العربي ، ص 372-373.

والطائفية والتطرف الديني لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها أحد من قبل . لقد عاد"المكبوت" ليجعل حاضرنا مشابها لماضينا ،ويجعل عصرنا الأيديولوجي النهوضي والقومي، وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تاريخنا ، فأصبحت"القبيلة" محركا للسياسة، وأصبح "الريع" جوهر الاقتصاد، وأصبحت "العقيدة" إما ريعية تبريرية ،وإما "خارجية" "نسبة إلى الخوارج"." [1]

ويقترح الجابري ثلاثة خطوات ينصح باتخاذها لتجديد العقل السياسي العربي:"

أ- تحويل"القبيلة" في مجتمعنا إلى لا قبيلة : تنظيم مدني سياسي اجتماعي : أحزاب، نقابات، جمعيات حرة ، مؤسسات دستورية ...ألخ ،وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي "الدولة وأجهزتها" والمجتمع المدني "التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة " ، وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة، ويتم فيه صنع القرار ، ويقوم فاصلا وواصلا . في نفس الوقت . بين سلطة الحاكم وامتثال المحكوم . حقا إن مثل هذا التحول إنما يتم عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي ولكن هذا لايلغي دور الإنسان : دور العقل والممارسة .

ب- تحويل"الغنيمة" إلى اقتصاد "ضريبة، وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي. إن الاقتصاد العربي يطغى فيه الريع بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية ...إلخ وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها ، إلا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي جهوي، وفي إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الاقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة.

---

[1] الجابري، العقل السياسي العربي ،،ص 373-374.

جـ – تحويل"العقيدة" إلى مجرد رأي: فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير لحرية المغايرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة عقل الطائفة الدوغمائي دينيا كان أو علمانية ،وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي." [1]

وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي يعني إقصاء التفكير المتعصب الذي يدعي أنه وحده من يمتلك الحقيقة، وأنه وحده صاحب الرأي الصحيح، وإفساح المجال لحرية التفكير والنقد.

[1] الجابري، العقل السياسي العربي ، ص374

الفصل الرابع

مشروع الجابري في النهضة العربية

المثقف العربي و النهضة العربية

1- الكتلة التاريخية ودورها في الاستقلال التاريخي للذات العربية

أ- مفهوم الكتلة التاريخية .

ب-نقد الجابري لمناهج قراءة التراث العربي الإسلامي

ج- نقد الجابري لتيارات الخطاب العربي المعاصر

د- الكتلة التاريخية ورهان تأجيل الصراع الأيديولوجي

2- الشورى والديمقراطية وإشكاليات الفكر العربي المعاصر

أ- بين الديمقراطية والشورى

ب-إشكاليات الفكر العربي عند الجابري .

ج- تحديات مشروع النهضة العربية

3- الليبرالية والعولمة وحقوق الإنسان

أ. الإبداع في الفكر العربي المعاصر

الفصل الرابع

مشروع الجابري في النهضة العربية

المثقف العربي و النهضة العربية

تَكْمُن أهمية أطروحات الجابري، في المقام الأول، من أنها تتناول مباشرة – ربما لأول مرة– بهذه الصراحة والموضوعية والتأسيس النظري والتاريخي، ما يمكن أن نطلق عليه "أزمة الإنسان العربي"، التي نسبها الجابري بحق إلى "أزمة العقل العربي"، باعتبارها السبب الأساس في فشل مشروع النهضة العربية، وبالتالي وصول العرب اليوم إلى ما هم فيه من ضعف، وإذلال، وتمزق، وسيطرة أجنبية، وتخلف حضاري واقتصادي وعلمي، على الرغم مما يزخر به الوطن العربي من ثروات طبيعية وبشرية.

ويعزو فشل مشروع النهضة العربية الذي بدأ مطلع القرن التاسع عشر إلى أن روادها قد "استندوا في تطلعهم إلى النهوض، لـ"الآخر"، سواء تمثل هذا "الآخر" بالأجنبي "الأوروبي" الذي تحداهم عسكرياً وفكرياً وحضارياً، أو تمثل بـ "الأنا"، الذي قضى نحبه منذ ستة قرون تقريباً، فأصبح "آخر" هو الآخر، أي إنهم انقسموا إلى فريقين: الأول أراد الأخذ بالنموذج الغربي، والثاني راح يتشبث بالنموذج العربي الإسلامي الذي شكل– وما يزال–، بالنسبة لهم هدف السند الذي لابد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي، ومهما تنوعت الآراء والاتجاهات، فإن النتيجة النهائية هي الشعور" بأن "شيئاً ما" لم يتحقق، أو لم ينجز في هذه النهضة العربية"، ويرى الجابري أن البعض يعزو ذلك إلى العوامل الاقتصادية والاجتماعية والتربوية خاصة نشر المعرفة والعلم، والبعض يراه في الفشل في تحقيق الوحدة والتكامل، ولكنه يستدرك قائلاً: " إن ميداناً واحداً لم تتجه

إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي وصارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها يقرأ العربي ويرى ويحلم ويفكر ويحاكم.. إنه العقل العربي ذاته"[(1)].

ولا ينسى أن يشير إلى أن رواد النهضة لم يهملوا دور الفكر في رسم طريق النهضة وقيادتها، "بل إن النهضة الفكرية كانت تطرح نفسها فعلا كأولى الأولويات في مشروع النهضة.. ويرى أن رواد النهضة قد نادوا جميعاً بإعداد الفكر القادر على حمل رسالة النهضة وإنجازها، فألحوا "على نشر المعرفة وتعميم التعليم وحمل الناس على تحكيم العقل بدل الاستسلام للمكتوب أو الإذعان للخرافة". ولكنه يستدرك فيقول إلا أنهم "لم يدركوا أو يعوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السلاح. لقد أغفلوا نقد العقل فراحوا يتصورون ويخططون لها، بل يناضلون من أجلها، إما بعقول أعدت للماضي بحسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم أنتجها حاضر غير حاضرهم"[(2)]. ويمكن القول: إنه انطلاقاً من هذه النقطة تولد مشروعه الكبير في نقد العقل العربي ابتداءً من التكوين إلى البنية ثم السياسة فالأخلاق.

من الواضح أن مبررنا النظري والفكري في الجمع بين العقلانية والنهضة هو مبرر يصدر من صاحب المشروع ذاته، حينما استشكلت العلاقة بينهما كما يلي: "هل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟ هل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟"[(3)]

[(1)]الجابري ،محمد عابد: "في نقد الحاجة إلى الإصلاح"، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، أيلول/سبتمبر 2005، ص18.

[(2)]الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر ،ص9.

[(3)]الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر ،ص9

1. الكتلة التاريخية ودورها في الاستقلال التاريخي للذات العربية .

آثرت في بداية الحديث عند الكتلة التاريخية الوقوف عند مفهومها عند المفكر الإيطالي (غرامشي) ، فمعظم الدراسات التي تناولت هذا المفهوم عند الجابري ربطته بالمفكر الإيطالي (غرامشي) الذي يعرفها بأنها : "ليست مجرد تكتل وتجمع قوى اجتماعية مختلفة، بل تعني، كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة، والأيديولوجيات مع هذه القوى الاجتماعية، وتحالفها من أجل قضية واحدة، مما يجعل الفكر جزءا من بنية كلية، وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما"[1] .

لقد أخذ الجابري يعمل على تبيئة فكرة(غرامشي) لجعلها تناسب البيئة العربية ، فهو يرى أن العرب :" كتلة تجمع فئات عريضة من المجتمع حول أهداف واضحة، تتعلق أولا بالتحرر من هيمنة الاستعمار والإمبريالية السياسية والاقتصادية والفكرية، وتتعلق ثانيا بإقامة علاقات اجتماعية متوازنة يحكمها إلى درجة كبيرة التوزيع العادل للثروة في إطار مجهود متواصل للإنتاج، وبما أن مشكلة التنمية مرتبطة في الوطن العربي بقضية الوحدة، فإن هذه الكتلة التاريخية يجب أن تأخذ بعدا قوميا في جميع تنظيراتها وبرامجها ونضالاتها".[2]

أ- مفهوم الكتلة التاريخية

حتى نتمكن من تحديد مفهوم الكتلة التاريخية عند الجابري، لا بدّ من قراءة وتحليل الخطابين العربيين: المعاصر والتراثي للجابري على حد سواء، فقد استخدم الجابري هذا المفهوم لتفسير ظاهرة الثورة العباسية، إذ توحدت كتلتها على الرغم مما كانت تتضمنه هذه الكتلة من تنوع

([1]) الجابري، العقل السياسي العربي، ص331.

([2])الجابري ، محمد عابد (1982) الكتلة التاريخية ... بأي معنى؟ ، مجلة المستقبل العربي ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ،ص22

عرقـي وفكـري، فقـد كانـت تمثـل المعارضـة للحكـم الأقـوى علـى الـرغم مـن اختلافاتهـا الفكريـة والعرفية[1].

إن ما يطلق عليه بأنه صراع إيديولوجي في الساحة العربية ليس صراعا، بل هو تعبير عن اختلاف المرجعيات المعرفية التي تفرض سلطتها على هذه الفئة أو تلك من المثقفين العرب؛ يقول الجابري:" إذن فإن مقولة الصراع الأيديولوجي هي ذاتها من المقولات التي يجب إعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة"[2].

وهكـذا يبـدو لنـا أن مفهـوم الكتلـة التاريخيـة يـرتبط بإعـادة النظـر فـي مقولـة الصـراع الأيديولوجي في الساحة العربية؛ انطلاقا من أن هذا الصراع لا يعبر عن واقعنا العربي الراهن ؛ كما أنه في الوقت ذاته لا يعبر عن الآمال الحقيقية لشعوب الوطن العربي ؛ بل" هو صراع بالوكالة عن منظومات إيديولوجية، تنتمي زمنيا و مكانيا لفضاء غريب عن الذات العربية المُنظرة و المُمارسة، و هنا تكمن ازدواجية الاغتراب في التنظير و الممارسة؛ حيث يغيب الراهن العربي بإشكالاته، و يتم تعويضه بنموذج (سلف)،و يتم اعتماده كـ(شاهد) يُقاس عليه المشروع العربي (الغائب)"[3].

إن مفهوم الكتلة التاريخية هذا الذي توصل إليه الجابري وتبناه في أطروحاته الفكرية ، يعني:" تجاوزات للمنظومات الأيديولوجية السائدة، باعتبارها حتمية الصراع الأيديولوجي؛ لبيان

([1]) الجابري، التراث والحداثة، ص 344 .

[2]الجابري، محمد عابد – الخطاب العربي المعاصر، ص: 201

([3])جنداري، إدريس ، مفهوم الكتلة التاريخية : النقد الإبستلموجي لكشف الوهم الأيديولوجي في الثقافة العربية ، ورقة بحثية ضمن ندوة بعنوان:" مفهوم الكتلة التاريخية في فكر الجابري"، ندوة نظمتها مؤسسة محمد عابد الجابري للفكر والثقافة، 12/ديسمبر/2011، الرباط/ المغرب.

اختلاف المنظومات الفكرية و المشاريع المجتمعية، وقد ركز على تأجيل هذا الصراع؛ حتى تتضح التشكيلات الأيديولوجية في الثقافة العربية والممارسة العملية التي هي وحدها القادرة على فرز منظومات أيديولوجية حقيقية تعبر عن التطلعات الحقيقية للجماهير العربية، وإلا سيظل الصراع الأيديولوجي فارغا من أي محتوى تطبيقي، ما يعكس مباشرة على الممارسة السياسية نفسها؛ لنجد انفسنا في مواجهة مشاريع مجتمعية غريبة عن الواقع العربي"[1].

إن مفهوم الكتلة التاريخية بهذا المعنى يجد تفسيره ضمن المشروع الفكري الجابري، خصوصا ما يرتبط بالاستقلال التاريخي للأمة العربية؛ وهو الذي قاد الجابري لبلورة منظومات إيديولوجية واضحة و منسجمة، كما هو الشأن في أوربا، و هذا ما يفرض تأجيل الصراع الأيديولوجي على الأقل، و من أجل استغلال الوقت و الجهد في صراع إيديولوجي بالوكالة، لا يستجيب لمعايير الواقع العربي[2].

وقد أكد الجابري على هذا الأمر في مشروعه الفكري، فهو لم يكن منشغلا بتحليل الخطاب الفكري وعلاقته بالتيارات الأيديولوجية في الساحة العربية؛ و لكنه أولى اهتمامه لتحليل آليات إنتاج الخطاب الفكري؛ ولذلك نجده يدعو إلى كتلة تاريخية تجمع تيارات إيديولوجية وفكرية متباينة في أفكارها وأطروحاتها، فالجابري في كتابه (نحن والتراث) دخل في حوار نقدي مع المناهج المعتمدة في قراءة التراث العربي الإسلامي، في حين نجده في كتابه (الخطاب العربي المعاصر)، دخل في

([1])المصدر نفسه.

[2] الخطاب العربي المعاصر، ص 201،

حوار نقدي مع الخطاب العربي الحديث و المعاصر في شكله النهضوي، والقومي، والسياسي، والفلسفي[1].

ب – نقد الجابري لمناهج قراءة التراث العربي/الإسلامي

هدف الجابري في كتابه المؤسس " نحن والتراث " إلى نقد المناهج المعتمدة في قراءة المتن التراثي، وقد حاول التخلص من القراءات الأيديولوجية للتراث؛ سواء من منظور سلفي، أو من منظور ليبرالي، وقد تبني المنهج الابستمولوجي باعتباره المنهج القادر على رفده بالأدوات التي تمكنه من التعامل مع التراث خارج الإطارات الأيديولوجية السائدة في الساحة الفكرية العربية.

وقد صرح الجابري في مستهل كتابه بأنه سينطلق من رؤية عصرية للتراث؛ و هي معاصرة بمعنيين:

- من جانب تحرص على جعل المادة المقروءة معاصرة على صعيد الإشكالية، والمحتوى المعرفي، والمضمون الأيديولوجي.
- ومن جانب آخر تحاول هذه القراءة أن تجعل المادة المقروءة معاصرة لنا؛ و لكن فقط على صعيد الفهم و المعقولية، و من هنا معناه بالنسبة لنا نحن إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ، أي نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته ،أو حتى في إعادة بنائها[2].

---

(1)مفهوم الكتلة التاريخية في فكر الجابري، ندوة نظمتها مؤسسة محمد عابد الجابري للفكر والثقافة، 12/ديسمبر/2011، الرباط/ المغرب.

(2)الجابري، محمد عابد نحن و التراث ، ص:11-12

و يشرح الجابري ذلك بقوله: " جعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا .. و جعله معاصرا لنا، معناه وصله بنا.. قراءتنا تعتمد –إذن– الفصل و الوصل، كخطوتين منهجيتين أساسيتين"[1].

ويدخل الجابري في حوار ونقاش منهجي مع مجموع المناهج والقراءات المقدمة لقراءة للتراث العربي ؛ و يصرح بداية بأن هذه المناهج والقراءات كلها سلفية؛ بما يعنيه ذلك من غياب المقاربة العلمية، و تعويضها بالمقاربة الأيديولوجية التي تقرأ التراث، ليس كنص مستقل بذاته، و لكن كامتداد للتصور الأيديولوجي المعتمد في القراءة.

إن القراءة السلفية –عند الجابري– "قراءة غير تاريخية، وبالتالي فهي وإن اختلفت أدواتها وآلياتها تنتج نوعاً واحداً من الفهم للتراث؛ هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحويها، وهي لا تستطيع أن تحويه ، لأنها التراث يكرر نفسه". [2]

في حين يرى الجابري أن القراءة الليبرالية للتراث:" قراءة أورباوية النزعة؛ و ذلك لأن الليبرالي العربي ينظر إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه حاضر الغرب الأوربي؛ و لذلك فإن هذه القراءة لا تعدو أن تكون سلفية استشراقية، والرؤية الاستشراقية تقوم من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات، ومن هنا المنهج الفيلوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله، وعندما يكون المقروء هو التراث الإسلامي ،فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله : اليهودية، والمسيحية، والفارسية ، والهندية ..." [3]

---

(1) الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص 12 .

(2) المصدر نفسه،ص13

(3) المصدر نفسه، ص14

وفي نقده للقراءة اليسارية يرى "أنها قراءة تنتهي إلى سلفية ماركسية؛ وذلك لأن الفكر اليساري العربي المعاصر، لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج يمارس التطبيق؛ بل يتبناه كمنهج مطبق، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة، وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى، ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف، وإذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب، وهذا ما حدث، ألقى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب ، أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتصف به أحداث تاريخنا" [1].

إن الجابري عندما يسعى إلى الدخول في نقاش مع مجموع هذه القراءات؛ فهو يعمل على التأكيد بأنه لا يهتم بأطروحاتها؛ وإنما بآلية التفكير التي تنتجها، وحينما يعتبرها موحدة؛ فهو يقصد وحدة آليات إنتاج الخطاب فيها، لا الخطاب في حد ذاته؛ و هذه الآليات لا تعبر عن استقلال تاريخي للذات المفكرة، و لكنها على العكس من ذلك تؤكد على سلطة النموذج (السلف) الذي يتحكم في إنتاج المعرفة حول التراث، و هذا ما جعل هذه القراءات –حسب رأي الجابري– تعاني من آفتين:"

- آفة في المنهج؛ فهي تفتقد الحد الأدنى من الموضوعية.
- آفة في الرؤية: فهي تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية"[2].

ويرى الجابري أن غياب التاريخية والافتقار إلى الموضوعية ظاهرتان متلازمتان ، فهو فكر " لا يستطيع الاستقلال بنفسه ، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها، وهنا تذوب الذات التي يتوارى ما تبقى منها بعيدا إلى

([1]).الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص15.

[2] المصدر نفسه، ص16.

الـوراء بحثـا عـن سـلف تتكـئ عليـه لتـرد الاعتبـار إلـى نفسـها بواسـطته .. والفكـر العربـي المعاصـر مـن هـذا القبيـل، لـذلك كـان معظمـة سـلفي النزعـة والميـول، وإنمـا الفـرق بـين اتجاهاته وتياراته هو في نوع السلف الذي يحتضن كلا منها"[1].

إن الجـابري يـرى أن القـراءات التـي ذكرهـا :(السـلفية والليبراليـة واليسـارية)، قـراءات سـلفية ، لأنهـا كمـا يقـول:" مؤسسـة علـى طريقـة واحـدة فـي التفكيـر هـي قيـاس الغائـب علـى الشـاهد، فسـواء تعلـق الأمـر بالاتجـاه الـديني أو القـومي أو الليبرالـي أو اليسـاري مـن اتجاهـات الفكـر العربـي الحـديث والمعاصـر، هنـاك دوامـا شـاهد يقـاس عليـه الغائـب . الغائـب هنـا هـو المسـتقبل كمـا ينشـده أو يتصـوره كـل مـن هـذه الاتجاهـات، أمـا الشـاهد فهـو لكـل اتجـاه الشـق الأول من السؤال الذي يطرحه مجد حضارتنا بالنسبة للتيار السلفي...إلخ"[2].

وقـد أدت هـذه المنهجيـة والأدوات فـي التعامـل مـع التـراث . كمـا يـرى الجـابري . إلـى " إلغـاء الزمـان والتطـور ، فالحاضـر ، كـل حاضـر يقـاس علـى الماضـي ، وكـأن الماضـي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن زمان راكد"[3].

وهكـذا يتضـح ممـا سـبق أن الجـابري أجـرى فـي كتابـه (نحـن و التـراث) حـوارا نقـديا مـع القراءات المتعددة التي اعتمدت في تلقي التراث، وانتهى إلى أنها تلتقي عند الطابع السلفي على مستوى آليات إنتاج الخطاب، وتجدر الإشارة إلى أن قراءته للخطاب العربي المعاصر، لا تبتعد عن المقاربـة الأولـى؛ سـواء فـي علاقتـه بالخطـاب النهضـوي، أو الخطـاب السياسـي، أو الخطـاب القومي، أو الخطاب الفلسفي.

---

[1]الجابري، نحن والتراث، مصدر سابق، ص16.

[2]المصدر نفسه ،ص17

[3]المصدر نفسه ،ص19

وقد عرض الجابري لمناهج المستشرقين التي تعالج تراثنا، وهو يرى أنها" على تباين درجة علميتها تعالج تراثنا معالجة خارجية ، تعالجه كمضوع ، وليس كذات وموضوع ، أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة أيدلوجيا برؤى تمليها نزعة التمركز حول أوروبا." [(1)]

وفي هذا دلالة على أن الجابري صبّ جلَّ اهتمامه على تحليل الخطاب؛ بغية الوقوف على الآليات والأدوات المتحكمة في إنتاجه؛ أكثر من الاهتمام بالتصنيفات الأيديولوجية التي تنتج هذا الخطاب؛ على الرغم من أن وجود التشكيلات الأيديولوجية المكونة للخطاب العربي المعاصر؛ كان واضحا على مستوى التحليل ، سواء أكان هذا الخطاب نهضويا ،أم سياسيا، أم فلسفيا.

ويمكن القول إن الجابري في نقدة لمناهج قراءة التراث العربي الإسلامي استطاع أن يقدم نقدا علميا لهذه المناهج ، فهي مناهج تفتقر إلى الموضوعية والمنهجية المناسبة ، لا تستطيع التحرر من سلطة السلف ، فهي إن اختلفت مسمياتها إلا أنها جميعها سلفية، لذلك لا بدّ من التحرر من هذه القراءات السلفية للتراث وأدواتها، وهذا ما دعا إليه بعض المفكرين كأركون في نقده للإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق)، والتي يرى" بأنها تناولت الفكر العربي الإسلامي تناولا خارجيا وظيفيا لا يتعدى حدود الدراسة الشكلية البحتة ، فهي لم تدرس ذلك الفكر من خلال عملية انخراط إبستمولوجي كاملة "، [(2)]فهو يرفض أدوات وأليات الفكر الاستشراقي، لأنها تحصر التراث العربي و الإسلامي في مجال الدراسة السطحية الخالية من أي محاولة نقدية جدية ،وبالتالي اختزال فاعلية الفكر العربي الإسلامي في بوتقة المبدأ الاختياري الذي شنه المستشرقون كأساس لدراسة ذلك

[(1)] الجابري ، التراث والحداثة،ص42

[(2)] عبد الوهاب شعلان (2006): إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون ، الجابري ،العروي ، حسن حنفي ، علي حرب، مكتبة الآداب القاهرة ، ط1 ، ص18

الفكر. ومن هنا فإن الاستشراق -كما يرى- يساهم في " ترسيخ ما يدعوه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق ، في حين ينبغي على الباحث ألا يكتفي بنقل التراث كما هو، ولكن بعد نقله يبتدئ بتفكيكه و تشريحه عن طريق الدراسة النقدية حتى تستفيد منه المجتمعات بصورة إيجابية " [1].

ج – نقد الجابري لتيارات الخطاب العربي المعاصر

يمكن القول: إن الهدف من قراءة الخطاب العربي المعاصر عند الجابري، هو تشخيص عيوب الخطاب العربي المعاصر؛ وليس الغرض من هذه القراءة الكشف عن الأعراض التي تشير إلى جوانب الجدة فيه، يقول الجابري: "إن ما يهمنا من هذا الخطاب الحديث والمعاصر، ليس مضمونه الأيديولوجي، ولا محتواه المعرفي، بل كل ما يهمنا فيه هو كونه يحمل علامات العقل الذي ينتجه"[2].

ويرى إدريس جنداري إن علامات العقل موجودة في القراءة الابستمولوجية للخطاب العربي المعاصر، و التي لا تهتم بالمحتوى المعرفي، ولا بالمضمون الأيديولوجي؛ و لكنها تركز على الآليات المتحكمة في إنتاج الخطاب، وهي آليات متجانسة بتمظهرات إيديولوجية متعددة، لكن هذا التعدد في القوالب، لا ينجح في التمويه عن المشترك بينها[3].

---

[1]مسرحي، فارح (2006) ، الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية، الدار العربية للعلوم الجزائر ط1 ، ص102–103

[2]الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص: 12–13.

([3])مفهوم الكتلة التاريخية في فكر الجابري، ندوة نظمتها مؤسسة محمد عابد الجابري للفكر والثقافة، 12/ديسمبر/2011، الرباط/ المغرب.

إن مجموع أشكال الخطاب العربي المعاصر عند الجابري، تشترك في كونها ترتهن إلى نموذج سابق عليها (السلف)، سواء كان هذا السلف موجودا في الماضي (النموذج السلفي)، أو في الحاضر (النموذج الليبرالي و اليساري)، و هذا ما يفقدها استقلاليتها للانشغال بقضايا الراهن، يقول: " إنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خارج الواقع و تقدم نفسها كأصل، أي كنموذج – سلف– فإن الفعالية الفكرية تكتسي شكل قياس فقهي، قياس الفرع على الأصل أو الغائب على الشاهد، و الشاهد هنا هو ما يقدمه النموذج السلف، أما الغائب فهو القضايا المستجدة . [1].

وقد تحدث الجابري عن غياب العلاقة بين الفكر والواقع في الأيديولوجية العربية المعاصرة، وهكذا يكون الخطاب العربي المعاصر بمختلف إيديولوجياته واقعا تحت سلطة مرجع خارجي؛ وهذا يُحَوِّل مجموع الخطابات الأيديولوجية السائدة إلى كوابيس وأوهام لا ترتبط بالواقع، بل تستمد وجودها من سلف موجود مسبقا، لكنه غريب عن مجال التفكير، مما جعل الخلافات النظرية و الأيديولوجية، لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع و تفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع، و بعبارة أخرى فإن الخطاب العربي المعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس؛ بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج –السلف– دوما، و بذلك تنحو الممارسة النظرية إلى ممارسة كلامية في مفاهيم مجردة فارغة من أي محتوى واقعي، الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى شكل من التضليل والتعتيم[2].

ويرى الجابري أن هذا القصور في الخطاب العربي المعاصر يرجع إلى "افتقار الذات العربية إلى الاستقلال التاريخي" إذ لا يستطيع الفكر العربي أن يفكر في أي موضوع من موضوعاته إلا من خلال ما ينقله عن الآخر الماضي أو الغرب "، ولتجاوز هذه الأزمة نجده يقترح التحرر من سلطة

([1])الجابري، الخطاب العربي المعاصر ،ص13.12

[2] الخطاب العربي المعاصر ، ص 201– 202.

نموذج السلف وآليات التفكير التي يكرسها ، و"اعادة بناء شاملة للفكر العربي ، كأداة وكمحتوى ، قوامها تدشين عصر تدوين جديد يقطع مع الطريقة الأولى التي عولجت بها قضية النهضة منذ القرن الماضي" [1]

وهو يضع شروطا لتحقيق الإبداع في الفكر العربي المعاصر، هي:

1-"تعميم المعرفة الكافية والضرورية باللغات الأجنبية الحية المعاصرة بين المثقفين، وفي المدارس والجامعات".

2-"الانكباب المتواصل على تحليل واقعنا والانصات لارجاعاته ونغماته."

3-"يجب أن يقترن هذا العمل بحملة واسعة من أجل نشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق."

ويرى الجابري أن هذه المهام يمكن أن يقوم بها المثقفون دون أن ينتظروا من الحكومات وضع استراتيجية لها، فالنهضات العلمية لم تخطط لها الحكومات ، بل هي من عمل النخبة بما تشيعه من روح علمية." [2]

د- الكتلة التاريخية و رهان تأجيل الصراع الأيديولوجي

يقول الجابري:" إن ما يحتاج إليه النضال العربي في المرحلة الراهنة هو في نظري شيء أقرب إلى ما سماه غرامشي بـ"الكتلة التاريخية". كان هذا المفكر الإيطالي والمناضل السياسي اليساري (1891-1937) يفكر في طريق للتغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي يناسب معطيات المجتمع الإيطالي في زمنه. وكان المشكل الذي يعترض الإصلاح آنذاك في هذا البلد، هو ذلك التفاوت الكبير بين شمال إيطاليا، الذي كان قد بلغ درجة متقدمة على مستوى التصنيع

---

[1] انظر: إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص 55-57.

[2] المصدر نفسه ، ص62-63

والتحديث، وبين جنوبها الذي كان يحمل سمات المجتمع المتخلف الخاضع لسلطة الكنيسة. ومن أجل الحفاظ على وحدة الأمة الإيطالية والقيام بنهضة شاملة اقترح فكرة الكتلة التاريخية، وهي تضم إلى جانب قوى التغيير والإصلاح في الشمال، من ماركسيين وشيوعيين وليبراليين، القوى المهيمنة في الجنوب بما فيها الكنيسة. ومن خلال مقارنة حال الأقطار العربية في زمننا مع حال إيطاليا زمن غرامشي، اقترحت الفكرة نفسها مع تبيئتها وتكييفها مع الوضع العربي. وهكذا فالكتلة التاريخية كما ناديت وأنادي بها هي: "كتلة تجمع فئات عريضة من المجتمع حول أهداف واضحة تتعلق أولا بالتحرر من هيمنة الاستعمار والإمبريالية، السياسية والاقتصادية والفكرية، وتتعلق ثانيا بإقامة علاقات اجتماعية متوازنة يحكمها، إلى درجة كبيرة، التوزيع العادل للثروة في إطار مجهود متواصل للإنتاج. وبما أن مشكلة التنمية مرتبطة في الوطن العربي بقضية الوحدة، فإن هذه الكتلة التاريخية يجب أن تأخذ بعدا قوميا في جميع تنظيراتها وبرامجها ونضالاتها) ."[1]

نرى أن قول الجابري السابق يركز على نقطتين أساسيين؛ تصبان معا في هدف واحد هو تحقيق الوحدة العربية:

. النقطة الأولى: ترتبط بالتحرر و تحقيق استقلال شامل كامل ؛ يتجاوز التحرر الشكلي.

ـ النقطة الثانية: ترتبط بالنظام الاجتماعي الداخلي؛ من أجل ترسيخ قيم الديمقراطية و التنمية و التوزيع العادل للثروة.

إن الجابري بهذا يدعو إلى كتلة تاريخية ذات بعد قومي ؛ تتجاوز البعد القطري الضيق؛ لأن أي نضال قطري منغلق لن يحقق الأهداف المرجوة؛ و بالمقابل فإنها يجب أن تتخذ بعدا قوميا

---

[1]الجابري ، محمد عابد (1982) الكتلة التاريخية ... بأي معنى؟ ، **مجلة المستقبل العربي**، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية،ص14

شاملا؛ عبر توحيد نضالات الشعوب العربية؛ مشرقا و مغربا؛ و بأهداف مشتركة؛ تتجاوز الأيدلوجيات والنعرات القبلية و الطائفية .

وإذا يدعوالجابري إلى كتلة تاريخية ذات بعد قومي؛ يتجاوز النعرات القبلية و الطائفية؛ فإنه في نفس الوقت يدعو إلى كتلة تاريخية؛ تتجاوز حدود الإيديولوجيا؛ لأن انشغالها الأساسي؛ هو تحقيق الاستقلالي التاريخي الشامل للأمة العربية؛ و تحقيق الديمقراطية و التنمية. و هذه أهداف ترتبط بالمصلحة العليا لأمتنا العربية؛ و تستحق منا التخلي عن الإيديولوجيات التي ننتمي إليها؛ أو على الأقل تأجيل الصراع الإيديولوجي إلى مراحل لاحقة. يقول : "... إن في الواقع العربي الراهن بنيات اقتصادية واجتماعية وفكرية "حديثة" تجد تعبيرها الإيديولوجي في فكر "النخبة العصرية" وطموحاتها، وإن في الواقع العربي الراهن كذلك بنيات اقتصادية واجتماعية وفكرية "تقليدية" تجد هي الأخرى تعبيرها الإيديولوجي في فكر "النخبة التقليدية" ومخايلها. ومن هنا النتيجة الحتمية التالية: إن أي حركة تغيير في المجتمع العربي الراهن لا يمكن أن تضمن لنفسها أسباب النجاح، أسبابه الذاتية الداخلية وهي الأساس، إلا إذا انطلقت من الواقع العربي كما هو وأخذت بعين الاعتبار الكامل جميع مكوناته، "العصرية" منها و"التقليدية"، النخب منه وعموم الناس، الأقليات منها و الأغلبيات، صفوف العمال وصفوف الطلاب، وقبل ذلك وبعده صفوف المساجد... صفوف المصلين. [1]

إن منظور الجابري إذن للكتلة التاريخية كرهان استراتيجي؛ يمكنه أن يقود أمتنا العربية إلى تحقيق استقلال تاريخي شامل؛ و ديمقراطية و تنمية مستديمة؛ إن منظور الجابري يتجاوز الإطار السياسي/الإيديولوجي الضيق؛ كما يتجاوز الإطار القطري.

---

[1] الجابري ، محمد عابد ، الكتلة التاريخية ... بأي معنى؟ ، ص15

لكن الجابري؛ يعتبر أن جميع هذه المقومات الحضارية التي تجمعنا ليست وحدها القادرة على تحقيق الكتلة التاريخية؛ لأن هناك عوائق مادية؛ يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. لذلك فهو يؤكد أن الانطلاق من هذا الواقع كما وصفناه، والأخذ بكل ما فيه من تعدد وتنوع، ومن ائتلاف واختلاف، سيكون مصطنعا وهشا إذا هو اعتمد التوفيق والتلفيق والتحالفات السياسية الظرفية ذات الطابع الانتهازي... إن المطلوب هو قيام كتلة تاريخية تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك، في العمق ومن العمق، جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب: المصلحة الموضوعية التي تعبر عنها شعارات الحرية والأصالة والديمقراطية والشورى والعدل وحقوق أهل الحل والعقد، وحقوق المستضعفين وحقوق الأقليات وحقوق الأغلبيات الخ. ذلك لأن الحق المهضوم في الواقع العربي الراهن هو حقوق كل من يقع خارج جماعة المحظوظين المستفيدين من غياب أصحاب الحق عن مراكز القرار والتنفيذ. إنه ... بدون قيام كتلة تاريخية من هذا النوع لا يمكن تدشين مرحلة تاريخية جديدة يضمن لها النمو والاستمرار والاستقرار".[1]

ويضرب الجابري لمفهوم الكتلة التاريخية مثالا بالحالة المغربية؛ التي يمكن تعميمها على بقية الدول العربية؛ و ذلك من منظور رفضه للطابع القطري الضيق للكتلة التاريخية .

يؤكد الجابري منذ البداية أن هذه الكتلة – التي يدعو إليها – هي تاريخية؛ ليس فقط لكون الأهداف المذكورة أهداف تاريخية، بل لأنها تجسيم لوفاق وطني في مرحلة تاريخية معينة. إنها ليست مجرد جبهة بين أحزاب بل هي كتلة تتكون من القوى التي لها فعل في المجتمع أو القادرة على ممارسة ذلك الفعل، ولا يستثنى منها بصورة مسبقة أي طرف من الأطراف، إلا ذلك الذي

---

[1]الجابري ، محمد عابد ،الكتلة التاريخية ... بأي معنى؟ ، **ص15**

يضع نفسه خارجها وضدها. وهكذا يمكن القول، إن القوى المرشحة لهذه الكتلة في بلد مثل المغرب هي:

– أولا: الفصائل المنحدرة من الحركة الوطنية والتنظيمات والمجموعات المرتبطة بها من نقابات عمالية وحرفية وتجارية وفلا حية وجمعيات ثقافية ومهنية ونسوية...

– ثانيا: التنظيمات والتيارات التي تعرف اليوم باسم الجماعات الإسلامية التي يجب أن يفتح أمامها باب العمل السياسي المشروع كغيرها من التنظيمات ذات الأهداف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية الواضحة التي لا تمس لا وحدة الوطن ولا وحدة الشعب ولا الوحدة الروحية للأمة ولا الانتماء العربي الإسلامي للبلد.

– ثالثا: القوى الاقتصادية الوطنية التي تشارك بنشاطها الصناعي والتجاري والزراعي والسياحي والمالي في خدمة اقتصاد البلاد ككل وتطويره وتنمية قدراته.

– رابعا: جميع العناصر الأخرى التي لها فاعلية في المجتمع بما في ذلك تلك التي تعمل داخل الهيئة الحاكمة، والمقتنعة بضرورة التغيير في اتجاه تحقيق الأهداف التاريخية المذكورة. الكتلة التاريخية ليست جبهة معارضة لنوع من الحكم قائم، ولا ضد أشخاص معينين، بل هي من أجل الأهداف الوطنية المذكورة. وهي لا تستثني من صفوفها إلا من يضع نفسه خارجها. هي لا تلغي الأحزاب ولا تقوم مقامها، ذلك لأن ما يجعل منها كتلة تاريخية ليس قيامها في شكل تنظيم واحد، بل انتظام الأطراف المكونة لها انتظاما فكريا حول الأهداف المذكورة والعمل الموحد من أجلها. [1]

إن الجابري؛ و هو يطرح التجربة المغربية؛ يسعى إلى تعميمها على العالم العربي؛ حيث يمكن تحقيق الكتلة التاريخية على نفس الشاكلة؛ لأن هناك تقارب كبير بين مجموع التجارب

---

[1] الجابري ، محمد عابد ،الكتلة التاريخية ... بأي معنى؟ ، **ص15**

العربية؛ سواء على مستوى الأحزاب ؛ أو النخب الثقافية و الدينية. و هي نفس المكونات التي يمكنها أن تحمل عبء الكتلة التاريخية؛ قطريا في مرحلة أولى؛ و قوميا في مرحلة لاحقة.

إن مفهوم الكتلة التاريخية – كما طرحه الجابري- يعتبر خارطة طريق أولية؛ ترسم نهجا لتحقيق الوحدة العربية؛ كخيار استراتيجي؛ لا يمكن للعالم العربي أن يحقق استقلاله التاريخي؛ كما لا يمكنه تحقيق رهان الديمقراطية و التنمية؛ من دون النجاح في التأسيس لهذا الخيار.

2-الشورى والديمقراطية وإشكاليات الفكر العربي

أ- بين الديمقراطية والشورى

إن الديمقراطية التي نحن بصدد الحديث عنها مفهوم غربي، وإن كان البعض يرى أن بعض مفاهيمها وتوجّهاتها تلتقي مع الجذور الإسلامية الشوروية، " والديمقراطية الممارسة اليوم في الغرب، هي حصيلة صراع وتطور استمر قرابة القرنين حتى استقر في وضعيته الراهنة، والديمقراطية في أبسط معانيها هي حكم الشعب بالشعب وللشعب، ويترتب على هذه المقولة البسيطة في تركيبتها والعميقة في معانيها متضمّنات واسعة الدلالة لممارسة السلطة "[1].

فالديمقراطية الغربية، أو حكم الشعب بالشعب، يعني بناء دولة القانون والمؤسّسات، وتداول السلطة، وإقرار أسلوب الانتخابات الحرة والنزيهة، وتوزيع سلطات الدّولة بين الأجهزة التشريعية والتنفيذية، والفصل بين السلطتين المدنية والعسكرية، واستقلال القضاء، والتعدّدية الحزبية، وتوسيع

---

(1) **William N. Nelson. On Justifying Democracy. London. Routledge and Kegan Paul, 1980, p.**

الحريات العامة وكفالتها وحمايتها، وحماية حقوق الإنسان. وإن كان البعض يرى تلاقي الديمقراطية مع روح الفكر السياسي الإسلامي، إلا أن هناك من يعارض هذا التوجّه جملة وتفصيلا، ويرى أن الديمقراطية والشورى شيئان مختلفان، وأن الإسلام في توجّهاته لا يدعو إلى الديمقراطية بمفهومها الغربي. [1]

والمتتبع تاريخيا لمسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان، يدرك أن هذه المسألة طرحت على استحياء وخجل منذ انطلاقة المشروع النهضوي العربي، ولكن الظروف السائدة آنذاك لم تسمح بالجهر بمثل هذه الأفكار، ولكن رياح التغيير – وبالذات خلال العقد الماضي – خلقت أجواء سياسية متقبّلة لهذه الصياغات والأطروحات، حتى إن الخطاب السياسي العربي، على الرغم من محافظته، أخذ يتبنّى هذا التوجّه، وإن كانت الممارسة الفعلية لا ترتقي إلى مستوى الخطاب الرسمي.

ولقد نشطت مؤسّسات عربية متعدّدة في طرح هذه المسألة، منبهة إلى أن التّنمية الحقيقية، والمشروع النهضوي العربي لا يمكن أن يتمّ إلا من خلال ترسيخ قيم الديموقراطية، وتحقيق العدالة، وبناء دولة المؤسّسات، واحترام حقوق الإنسان، وتوسيع هامش المشاركة السياسية، ومنح المزيد من الحريات الإعلامية والتعبير عن الرأي، وقد لعبت مؤسّسات مهمة دورا أساسيا في بلورة هذه التوجّهات، لعلّ من أبرزها مركز دراسات الوحدة العربيّة، والمعهد العربي لحقوق الإنسان، ومنتدى الفكر العربي، واتحادا المحامين والعمال العرب، ووفرت هذه المراكز منبرا حضاريا حرا للتعبير عن الرأي بخصوص التّنمية والتوجيه السياسي المرغوب باختلاف تيارات النخبة المثقفة العربيّة المشاركة في هذه المنتديات من قومية، وسلفية، واشتراكية، وليبرالية.

---

[1] . انظر : المصري، عبد الوهاب محمود ، الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما ، مجلة الفكر السياسي، ص167.163

أما عن أسباب ازدياد الاهتمام بالديمقراطية في هذه المرحلة، فيرى سعد الدين إبراهيم أن النموّ الكبير للطبقات الوسطى والعالية في الستينات والسبعينات من القرن الماضي في الوطن العربي – واقتران هذا– ، كما يقول: " بغياب العدالة في توزيع السلطة واختلال العدالة في توزيع الثروة "، شكّل أحد الأسباب، إضافة إلى العجز الشديد للأنظمة الحاكمة في مواجهة العدوانية الإسرائيلية، كما تجلّى ذلك بوضوح في حرب (1967) وغزو لبنان في (1982). [1]

في حين يرى المفكر السوري برهان غليون، أن انهيار المشروع التقدمي العربي... بسبب عدم قدرته على توفير وسائل الحماية الخارجية بما فيه الكفاية، وفشل الإقلاع الصناعي، وتعثر الاندماج القومي... وما رافق ذلك بالضرورة من تراجع في تنمية السلطة الوطنية وتقاليدها، أدى إلى إفقاد النظام السياسي الواحد الذي ارتبطت به وشرعية وجوده[2].

ويرى الدكتور محمد عابد الجابري أن " قضية الشورى تفرض نفسها ليس فقط من حيث إنها ملزمة، بل أيضًا بوصفها حقًا من حقوق المواطنين يجب أن تنظم ممارسته بالصورة التي تجعل منها شورى دائمة في خدمة العدل، أعني وسيلة لمراقبة سلوك الحكام مراقبة مستمرة ..

---

[1]إبراهيم ،سعد الدين (1984) مقدمة في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية،ص12 .13

[2]جقمان، جورج (1994) " الديمقراطية في نهاية القرن العشرين. نحو خارطة فكرية ". حول الخيار الديمقراطي... دراسات مقارنة. مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص 30.

.

سلوكهم السياسي، وسلوكهم القضائي، وسلوكهم الاقتصادي –الاجتماعي، وهذا ما يسمى اليوم بالديمقراطية"[1].

وفي هذا المنحى نفسه، يقول أحمد كمال أبو المجد ":الشورى فيما نرى –اعتمادًا على النصوص الثابتة وأصول الاستدلال الصحيح –واجبة على الحاكم في أمور التشريع والسياسة العامة، وهي ملزمة له .وبغير ذلك، تفتح – على مصاريعها –أبواب الظلم والاستبداد ، وتضيع على الجماعة فرص الرشد، وتتعرض المصالح العامة والخاصة لأخطار لا يمكن حسابها، وهي – فوق ذلك –مدخل لا غنى عنه لتقرير مسؤولية الحكام، وخلق روح الانتماء للجماعة، والاهتمام بأمور الناس[2]."

ويتحدث الجابري عن الديمقراطية قائلا:" إن الذي استعملها أول مرة كان يقصد منها التعبير عن فكرة مثالية أكثر من التعبير عن واقع حي، أو عن تجربة ممارسة أو تمكن ممارستها،فحكم الشعب نفسه بنفسه وهذا معناها اليوناني الأصلي، أعتقد أنه ما تم ولن يتم في أي عصر من العصور ، إن فكرة الشعب تستدعي مقابلاً لها، وهي فكرة الدولة، فمن الصعوبة تصور شعب دون نوع من التنظيم يربط هذا الشعب، ومن الصعب –كذلك– تصور تنظيم دون نوع من الجهاز الرابط المسبق، وكيفما كان هذا الجهاز، فإنه لا يمكن إلا أن يكون دولة أو مؤسسة قريبة الشبه بها، ثم إن كلمة حكم نفسها لا يتحدد معناها إلا إذا كان هناك طرفان، أحدهما حاكم، والآخر محكوم . هذا، علاوة على الأداة أو الوسيلة التي تجسد العلاقة بين هذين الطرفين، وهكذا ، فإن

---

[1] الجابري، محمد عابد (1996)، الروافد الفكرية العربية والإسلامية لمفهوم التنمية البشرية، في : ندوة .التنمية البشرية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية وآخرون، بيروت.

[2] أبو المجد، أحمد كمال (1992) تقديم رؤية إسلامية معاصرة ..إعلان مبادئ ، دار .الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، ص ٤.

تعريف الديمقراطية على أنها: حكم الشعب نفسه بنفسه،هو تعريف لا يمكن أن يوجد له مجال للتطبيق إلا في أحدى تلك المدن الفاضلة التي وجد متخيلوها نوعًا من الملجأ هربوا إليه في متاهات عالم الفكرعندما لم يجدوا في عالم الواقع أية إمكانية لتطبيق آرائهم ومثلهم وفي العالم الغربي اليوم، تعني الديمقراطية أولا الحرية السياسية، ليتمكن المواطنون من أداء واجبهم الانتخابي، وتعني ثانيًا الحرية الاقتصادية (الليبرالية)، ليتمكن كل شخص حقيقي أو معنوي –من القيام بنشاطه الاقتصادي حسب وسائله وإمكانياته دون أي تحديد لمجال حريته وتصرفه، ودون أي توجيه في أي جانب من جوانب هذا النشاط، والنتيجة الحتمية لهذا النوع من الديمقراطية هو اللاديمقراطية !! لأن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية هما حرية حقًا ، ولكن لمن يستطيع التمتع بهما، وبما أن التفاوت الهائل بين أفراد الأمة هو الطابع الأساسي للمجتمع الراهن، فإن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية لا يمكن أن يستفيد منهما إلا أولئك الذين يوجدون في فوقية المجتمع . وهكذا ، تؤدي الديمقراطية الانتخابية السياسية والديمقراطية الليبريالية إلى اللاديمقراطية ، فطبقة الرأسماليين هم وحدهم الذين في إمكانهم استعمال هذه الحرية ، وبالتالي هم وحدهم المتمتعون بحق الحكم في رقاب الشعب، والتحكم في موارده ومقدراته"[1].

ب – إشكاليات الفكر العربي عند الجابري

يعرف الجابري الإشكالية بأنها:" منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، –من الناحية النظرية– إلا في

---

[1] الجابري، محمد عابد (1994)، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ص ص1 .

إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى: إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري".[1]

ويتحدث الجابري عن هذه الإشكاليات بقوله:" إن إشكاليات الفكر العربي المعاصر، هي: مجموعة القضايا النظرية التي يناقشها المفكرون العرب في الوقت الحاضر. وتتناول وضع العرب الراهن بعلاقته مع الماضي العربي ومع الحاضر الأوروبي. الذي يفرض نفسه كحاضر للعالم بأكمله. ويستخدم الجابري عبارة "الماضي العربي" ليشير إلى استمرارية حضوره في الواقع العربي المعاصر، الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي. [2]

ويرجع الجابري هذه الإشكاليات التي تحكم قضايا الفكر العربي المعاصر إلى هيمنة نموذج " السلف " ، فالخطاب العربي المعاصر هو خطاب محكوم بسلف ، أي يعتمد على فكر سابق يستمد منه مفاهيمه . وقد يكون هذا السلف هو التراث العربي الإسلامي أو الفكر الغربي الأوربي، فالنموذج السلف هو الذي يغذي العوائق في الخطاب العربي، " بل هو معينها الذي لا ينضب ،كما إنه المسؤول الأول عن انصراف الفكر العربي عن مواجهة الواقع ، والدفع بالتالي بالخطاب المعبر عنه إلى التعامل مع الممكنات الذهنية وكأنها معطيات واقعية".ويجعل الذاكرة تنوب عن العق.[3]"

إذن فالجابري يرى أن هيمنة نموذج السلف على الفكر العربي المعاصر، هي السبب الذي يقف وراء هذه الإشكاليات ، وأنه لا مخرج للفكر العربي من أزمته ما لم يتجاوز تلك الهيمنة على

---

(1) الجابري، محمد عابد ، نحن والتراث ، ص39 ، والجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص15

(2) انظر: الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص9

(3) الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، ص 198

وجه التحديد. "وللتخلص من سلطة هذا النموذج يجب البدء بمعرفة الذات ، والتعامل نقديا مع هذه النماذج[1].

أما النماذج التي يعتمدها الفكر العربي المعاصر فهي ثلاثة أقسام: "مواقف "عصرانية" تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجا للعصر كله ، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل ؛ ومواقف "سلفية" تدعو إلى استعادة النموذج الإسلامي كما كان قبل"الانحراف " "والانحطاط " أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلول "الخاصة " لمستجدات العصر ؛ ومواقف "انتقائية" تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معا".[2]

ويرى الجابري أن "المشكل الذي يواجهنا بهذا الصدد ليس مشكل أن نختار بين أحد النموذجين ولا مشكل أن توفق بينهما ، بل مشكلة الازدواجية التي تطبع كل مرافق حيتنا المادية والفكرية.[3]وقد أدى ذلك إلى عجز الذات العربية عن تحقيق الاستقلال التاريخي العام نتيجة خضوع الفكر العربي لاحد النموذجين الإسلامي أو الأوربي بل إن الفكر العربي المعاصر يستورد الفكر والقوالب النظرية كما يتسورد السلع[4]

وقد طرح الجابري العديد من الإشكاليات التي تشغل الفكر العربي المعاصر ، كإشكالية الأصالة والمعاصرة ،وأزمة الإبداع ،وإشكالية الوحدة والتقدم ،وإشكالية غياب العلاقة بين الفكر

---

[1] المرجع السابق، ص 61.

[2] الجابري ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص 15-16

[3] الجابري ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص 22-24.

[4] الجابري ، الخطاب العربي المعاصر، ص 205-206.

والواقع، حيث الجابري إلى أن أهم مواطن الضعف في الخطاب العربي المعاصر وهو غياب العلاقة بين الفكر والواقع في الأيديولوجيا العربية المعاصرة، وذلك لأن النظريات التي تطرح في ساحة هذا الخطاب مستمدة من"سلف" خارج الواقع في الماضي الإسلامي ، أو في الحاضر الأوربي ، مما جعل المناقشات والحوارات الفلسفية "الممارسة النظرية " ممارسة كلامية فارغة من أي محتوى واقعي (1)

فقد أأرزت الحداثة الأوربية ثلاث مشاريع متنافسة، وهي جميعها رافضة للمشروع النهضوي العربي بشكل مباشر"،فالصهيونية هي الوجه الآخر للحداثة الأوربية وحركة الاشتراكية العالمية هي ثورة على هذا الوجه الآخر ، على صورته داخل أوربا وحدها ، أما المشروع النهضوي العربي الذي كانت تحتله تلك المشاريع فقد ولد يتيما محاربا من وجهة" (2).

ولكن ماهو الحل الذي يطرحه للنهوض بالفكر العربي المعاصر وتجاوز ازمته ؟ إن الحل يمكن بالتخلص من سلطة النموذج "السلف" الذي يتحكم فيه ، سواء أكان هذا السلف عربيا إسلاميا أم أوربيا، وذلك بنشر النظرة العلمية والتحلي بالروح النقدية في فهم التراث والاقتباس منه.(3)إن تحقيق الحداثة في الفكر العربي المعاصر، لا تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى"المعاصرة" ، أي مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي ."يجب أن تستقي الحداثة أصولها من جذورنا في الماضي ماضيها هي وليس ماضي الآخر ، والحداثة العربية لم تصل بعد

---

(1) انظر: الجابري، التراث والحداثة ، ص251.

(2) الجابري ، المشروع النهضوي العربي – مراجعة نقدية ،، ص45

(3) انظر: التراث والحداثة دراسات ومناقشات ،ص 60 .

إلى هذا المستوى، "فهي تستوحي طروحاتها وتطالب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوربية آلت تتخذها "أصولا" لها" [1]

وقد لاحظ الجابري أن العرب اليوم يعيشون حالة يمتزج فيها الخيبة والقلق واليأس مع الشعور بالتفاهة والاحباط سببها "أن العرب عندما ينظرون إلى ما كانوا عليه في الماضي، سواء الماضي البعيد الذي يمتد إلى حضارات الشرق القديمة ، المصرية والبابلية والآشورية... أو إلى حضارتهم في القرون الوسطى ، الحضارة العربية الإسلامية ، أو عندما يستعيدون آمال وطموحات رجال النهضة في القرن الماضي وأحلام "الثورة" و"حرق المراحل" في الخمسينات والستينات من هذا القرن ، وينظرون إلى ما حقق غيرهم على طريق النهضة والوحدة والتقدم خلال القرون الثلاثة الماضية ينتابهم إحساس بالفرق عميق ومأساوي ،هو مايعبر عنه بذلك المفهوم السائد في الخطاب العربي المعاصر ، مفهوم "الإحباط" ." [2]

ويقترح الجابري اعتماد العقلانية والنقدية في فهم الواقع، وذلك بأن نحذو حذو ابن رشد في مواقفنا المعاصرة من القضايا المعاصرة والمستجدة وأن نقيس هذه القضايا بمقياس ابن الرشد العقلاني . إذ إنه "لا بد من الامتلاء بالثقافة العربية والتراث العربي الإسلامي عند الخوض في الحداثة الأوربية الحديثة وقضاياها وإمكانية تبنيها أو اقتباس شيء منها، فامتلاء بالثقافة العربية الإسلامية وهي ثقافتنا القومية ، هو امتلاء الهوية. وبدون هوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى ، خاصة المهيمنة منها ، مداعاة للانزلاق نحو الوقوع فريسة الاستلاب والاختراق " [3] ،ولا بد من رسم أهداف جديدة للعرب ووضع خطة للعمل في ضوء هذه الأهداف

---

(1) المرجع السابق ،ص15-16.

(2) الجابري، المشروع النهضوي العربي، ص168 .

(3) انظر: الجابري، المشروع النهضوي العربي، ، ص175-177

"واضح أن إعادة بناء الأهداف في المشروع النهضوي العربي بالصورة التي تجعله يستانف الحياة في الحاضر والمستقبل تتطلب الانطلاق من المعطيات الجديدة التي يبدو الآن أنها ستطبع المستقبل العربي على المدى المنظور على الأقل"[1]

ويرى الجابري أن بعض التوجهات التي تروج" لفكر مابعد الحداثة في مجتمعنا العربي المعاصر تنشر آراء ونظريات ليست كلها ضرورية ولا حتى مفيدة لنا في عملية إعادة بناء أهداف مشروع نهضتنا . من ذلك مثلا: التركيز على الفرد بدل الجماعة ، وعلى الاختلاف بدل الائتلاف والوحدة ، وعلى الأثنيات بدل الامة من جهة وتروجيها ، من جهة أخرى، النظريات حول "نهاية الأمة" ونهاية السياسة ، ونهاية الديمقراطية ونهاية التاريخ وصراع الحضارات...الخ ،وكما أنه من غير المعقول الوقوف موقف الرفض والعداء إزاء مناقشة هذه الأمور وأخذها بعين الاعتبار ، بوصفها تبرز ما كان مهمشا أو مهملا وتحاول استشفاف اتجاه التطور من زاوية أخرى غير الزاوية "الرسمية " ، فإنه من غير المعقول كذلك الانسياق معها وكأنها حقائق لا مناص منها ، تفرض نفسها على عالم اليوم والغد وعلى جميع الأمم والشعوب . إن النظرة التاريخية النقدية ضرورية هنا والآن أكثر من أي وقت مضى." [2]

ومن خلال ما سبق يمكن القول :إن الجابري يرى أن السبب الرئيسي في أشكاليات الفكر العربي المعاصر وهو ووقوعه تحت تاثير أحد النموذجين "العربي الإسلامي أو الغربي"، لذلك كان الفكر العربي بحكم انتمائه السلف العربي الإسلامي أو الغربي يعجز عن حل مشكلات الواقع، أما طريق مواجهة هذين النموذجين ، فيكون باللجوء إلى العقلانية النقدية في التعامل مع الموروث والوافد من الأفكار .

---

(1) انظر: المرجع السابق، ص182

(2) انظر: المرجع السابق ، ص 188.

ج. تحديات مشروع النهضة العربية

يرى الجابري أن مشروع النهضة العربية يتسم بالإشكالية والتعقيد، "وهذه الإشكالية متعلقة بالثقافة العربية، وبالتالي هي إشكالية النخبة المثقفة، وللخروج من هذه الإشكالية لا بدَّ من الخروج من دائرة العبارات الحالمة ذات المعنى الفارغ، والتوجه إلى دائرة اللغة العلمية، التي "تجعل إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بروح نقدية ورؤية عقلانية تاريخية ضرورة ملحة، ليس فقط من أجل امتلاك تراثنا، والتحرر من ثقل حضوره، بل أيضاً من أجل إعداد التربة الصالحة الضرورية لاستنبات أسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة"[(1)] .

قد يمكن تحقيق النهضة "من خلال الاعتماد على الماضي وحده، واختيار ما يصلح منه، ومن الخطأ الجسيم – كذلك– الاعتقاد أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالتخلي الكلي عن ماضيها، والإعراض عنه، والانضمام إلى تراث غيرها، أو الانتماء لحاضر يتقدمها بمسافات شاسعة"[(2)].

والإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وتراثه، والإبداع بمعنى التجدد الأصيل، لا يقوم إلا على أنقاض قديمة تم احتواؤها وتجاوزها بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم، وتتقدم بتقدمه[(3)].

إن الدعوة إلى تدشين عصر تدوين جديدة هي دعوة إلى تدشين منطق نهضوي غير منحاز إلى نموذج معين، بل ينطلق من نقد النماذج كلها[(4)].

---

(1)الجابري، محمد عابد،إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 47 .

[(2)] المصدر نفسه ،ص 62 .

[(3)] انظر: المصدر نفسه ،ص 62

[(4)] انظر: المصدر نفسه ص 80 .

ومن أجل تدعيم المشروع الحضاري العربي" فإن علينا أن نجعل من صورة المستقبل القادم، صورة متممة لصورة الماضي، وبالتالي تحويل الحاضر إلى جسر يصل بين المستقبلين، يرجع الماضي في الحاضر، ويجعل المستقبل ميداناً لتحقيق الماضي وفق علم مستقبلات خاص بنا، فالمشروع مشروع الماضي، ومشروع الحاضر، لتحقيق أهداف أساسية، هي: الوحدة، والتحديث والعقلنة، فالتاريخ الإسلامي، وعلم المستقبلات، سيبقيا علوما مجردة إن لم يقوما على تلك الخيارات الاستراتيجية الثلاث: استقلال الذات ،والديمقراطية، والتنظيم، من أجل بناء المجالات الحيوية للمجتمع العربي، وفق روحانية عقلانية، وليس روحانية غامضة، حضارة عقلانية، لكي لا يكون هناك عجز للعقل، وقفز على ملكته، والخوض في مجالات اللاعقل"[1]،" لكن الإشكالية الحقيقية التي تكمن في القدرة على تحقيق ذلك هي الازدواجية، "فنحن لا نملك حرية الاختيار لأن النموذج الغربي فرض نفسه علينا مع بداية الاستعمار، كنموذج عالمي عقلي للاقتصاد، وأجهزة الدولة، يقوم على العلم والصناعة، يدعو إلى الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وعندما فرض نفسه علينا لم تعد لنا حرية اختيار لما تبقى لنا من تراث، لأن الماضي لم نختره، بل ورثناه، والإرث لا يختار، فالمشكلة لا تتعلق باختيار أحد النموذجين، ولا بكيفية التوفيق بينهما، بل المشكلة هي هذه الازدواجية، فنحن نتفق على القطاعات العصرية باسم التحديث، ونتفق كذلك على القطاعات التقليدية باسم الأصالة، والحفاظ على التقاليد، لكننا في الوقت نفسه نرفض هذه الازدواجية في المجال الفكري"[2].

---

[1] الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص 20- 48 .

[2] الجابري، محمد عابد، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي، مجلة المستقبل، م7، ع 69، 1984 ، ص 59 .

ومن خلال ما سبق يمكن القول: إن الجابري دعا إلى إعادة بناء الوعي الذاتي، وإقامة منطلق نهضوي عربي، فالجابري في أفكاره، وتصوراته كان ينطلق دوماً من خلال مرجعيتين فكريتين، مرجعية تراثية إسلامية، تبدو من خلال تأثير عقيدته الإسلامية، وقوميته العربية، واستقطابه من الغرب مصطلحات فكرية معاصرة، وتبدو كذلك- من خلال دعوته إلى تجديد الفكر السياسي العربي، وإحلال بعض من المصطلحات الغربية المعاصرة مكان مصطلحات قديمة، ولكنه في الوقت ذاته دعا إلى التمسك بصفحات التاريخ المشرقة في العصور الإسلامية القديمة، والتي تقوم على أسس: الشورى، والاجتهاد، والمسؤولية، لكن تلك الأسس لا يمكن العمل بها إلا من خلال تجديد الفقه السياسي العربي المعاصر، الذي يساعد على أحداث تجديد أصيل في الميدان السياسي، لأنه تجديد يهدف إلى استثمار تجربة الغرب في الديمقراطية، وأصيل - في الوقت ذاته – لأنه يقوم على أسس إسلامية.

3- الليبرالية والعولمة

يرى الجابري أن الليبرالية الجديدة هي بنية أيديولوجية تمثل أرقى ما أفرزته الرأسمالية في موطنها، وهي بذلك مذهب اقتصادي أيديولوجي، وأهم عنصر جديد في هذا المذهب بنظره هو دعواه الأيديولوجية التي تبشر بنموذج جديد للدولة، تمارس السلطة فيه على أساس مبدأ " الرقابة والتوجيه" (governance) على غرار الشركات المساهمة في النظام الرأسمالي ذوي التقاليد الأنجلوساكسونية، حيث يمارس حملة الأسهم نوعاً من الرقابة والتوجيه عند توزيع الأرباح، بهدف دفع المديرين إلى العمل على تحقيق أقصى قدر من الربح للمؤسسات التي يتولون تسييرها، وهذا النوع من ممارسة السلطة في إطار من الرقابة التي يقوم بها المعنيون بالأمر هو نموذج الحكم الذي تبشر به " الليبرالية الجديدة" الذي يهدف إلى تقليص دور الدولة، حتى تكون مهمتها القيام

بالتسيير، تحت توجيه ومراقبة أولئك الذين يوازي وضعهم إزاءها وضع حملة الأسهم بالنسبة للمديرين في الشركات الكبرى[1] .

ومن ثم يبدو واضحاً أن الليبرالية الجديدة لا تختلف عن الكلاسيكية أبداً إلا في الوسائل والأدوات، فالمبادئ نفسها لا يمكن التراجع عنها أبداً، بل بالإمكان إثراؤها بالمزيد من التجارب، وإذا كانت القديمة ترتبط بالفكر الأوروبي ونتائجه، فإن الجديدة ترتبط بالفكر الأميركي وممارساته، وخصوصا بعد أن غدت الولايات المتحدة الأميركية القطب الأوحد في العالم.

وتتحرك الليبرالية الجديدة في إطار عام يسمى بظاهرة العولمة، التي توظفها الولايات المتحدة الأميركية والدول الغربية لتعظيم منافعها الاقتصادية بفتح الاسواق الخارجية لمنتجاتها ودمج اقتصاديات دول العالم في الاقتصاد العالمي بقيادتها، وذلك من خلال الاستثمار في تلك الأسواق لتوحيد اقتصاديات العالم .

وفي ذلك يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن العولمة "عملية أيدولوجية تعكس إرادة الهيمنة على العالم وأمركته، لأنها تعمل على تعميم نمط حضاري يخص بلداً بعينه، وهو الولايات المتحدة الأميركية بالذات على بلدان العالم أجمع، لذلك فهي تسعى للقضاء على الخصوصية الثقافية بشكل عام، حيث إن الهدف النهائي للعولمة الثقافية هو السيطرة على الإدراك، وبهذا الهدف يتم إخضاع النفوس، أي تعطيل فاعلية العقل، وتكييف المنطق، وتشويش القيم، وتوجيه الخيال، وتنميط الذوق، وقولبة السلوك، تكريساً لنوع معين من الاستهلاك، والمعارف والسلع، وهي معارف يطلق عليها " ثقافة الاختراق"، التي تهدف إلى التطبيع مع الهيمنة وتكريس الاستتباع

---

[1] الجابري، محمد عابد، " العولمة والهوية الثقافية عشر أطروحات"، في: العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة، الكتاب الثاني، محمد عابد الجابري وآخرون، مرجع سابق، ص ص 32-34 .

الحضاري، وهذه الثقافة هي ثقافة إعلامية: سمعية وبصرية، تصنع الذوق الاستهلاكي اقتصادياً، والرأي العام سياسيا، وتشيد رؤية خاصة للإنسان والمجتمع والتاريخ" [1] .

ويعود ربط مفهوم العولمة الثقافية بالأمركة للأسباب التالية:

– أولا: انهيار الاتحاد السوفياتي وحلفائه الاشتراكيين أمام الرأسمالية الغربية، والذي كان من نتائجه أن أصبحت فيه الولايات المتحدة الأمريكية القطب الأوحد، والمهيمن على النظام العالمي الحالي عسكرياً، واقتصادياً، وعلمياً، واعلامياً.

– ثانياً: تسارع التغيرات التكنولوجية المتلاحقة، ووسائل الاتصالات، مما ساعد الولايات المتحدة الهيمنة على سوق التكنولوجيا العالمية والإعلام، مما ساهم في رسم حدود أخرى غير مرئية ترسمها الشبكات العالمية، بدلاً من الحدود الثقافية الوطنية والقومية، قصد الهيمنة على الاقتصاد والأذواق والفكر والسلوك[2].

ثالثاً : هيمنة الاقتصاد الأمريكي على العالم عن طريق الشركات العملاقة متعددة الجنسية، مما دفعه إلى وضع نظام عالمي جديد في الاقتصاد والتجارة والمصارف الدولية، مما ساعد على

---

[1] الجابري، محمد عابد، وآخرون " العولمة والهوية الثقافية عشر اطروحات"، في: العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة، الكتاب الثاني، ص ص 32–34 .

[2] حنفي ، حسن،(1999) " العولمة بين الحقيقة والوهم" ، في : ما العولمة؟ حسن حنفي وصادق جلال العظم، دمشق: دار الفكر، ص ص 23 –24 .

نشر القيم الرأسمالية الأميركية في أنحاء العالم ضمن إطار من حرية التجارة والاستثمارات وانتقال رؤوس الأموال، حيث أنها عمدت على اتخاذ السوق والمنافسة التي تجري فيها مجالاً "[1] .

ويرى حسن حنفي أن العولمة السياسية إحدى أشكال الهيمنة السياسية بعد اختفاء الثنائية القطبية بانهيار أحد المعسكرين وانفراد المعسكر الأمريكي على الساحة الدولية، فالعولمة تمحي الإرادة الوطنية المستقلة للشعوب والدول، كونها شكلاً من أشكال الهيمنة ، وبالتالي فإن الدولة الوطنية المستقلة تتناقض مع أهداف العولمة، فوجود أحدهما ينفي وجود الآخر، لذلك فالعولمة تتطلب وجود الدولة الرخوة، وليس وجود الدولة الوطنية المستقلة، لأن العولمة بكافة أبعادها بالاعتماد على جميع وسائلها وأدواتها تستطيع أن تبسط سيطرتها الكاملة على الدولة الرخوة ، وتتحكم بها فتمحي شخصيتها الدولية، وتقلص صلاحياتها، بحيث تكون وظيفة الدولة حماية الاستثمار الأجنبي وتهيئة الخدمات اللازمة لذلك على خلاف وظيفتها التقليدية، وهي حماية الاقتصاد الوطني[2]، فالعولمة السياسية تدعو إلى تذويب الحدود الإقليمية، فتقوم الشركات متعددة الجنسيات وغيرها من المنظمات الاقتصادية ببسط سيطرتها على الدولة، ومن ثم تلزم الحكومات باتباع سياسيات معينة، كما أنها تتدخل في شؤون الدولة الداخلية، وهي بذلك تزيل المفهوم التقليدي

---

(1) الشيباني، محمد ، صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، لبنان: دار العلم للملايين، كانون الثاني/ يناير 2002، ص 24. انظر أيضا: الجابري ، محمد عابد، " العولمة والهوية الثقافية ص 31. أنظر ايضا: المراشدة، يوسف، العولمة وأثرها على العالم العربي مشروع الشرق الأوسط الكبير، ص 23- 24 .

(2) حنفي ، حسن، (1999) " العولمة بين الحقيقة والوهم" ، في : ما العولمة؟ حسن حنفي وصادق جلال العظم، دمشق: دار الفكر، ص ص 23 -24 .

للدولة[1]، كما أن تلك المنظمات الاقتصادية تسيطر على الاقتصاد العالمي، وتسيطر على صناعة القرار السياسي العالمي، كون رجل السياسة تابع لرجل الاقتصاد المتطلع دائما للربح، وبالتالي يمكن تعريف العولمة السياسية: بأنها نهاية الدولة، ونهاية السياسة[2].

أما "النظرية الأخرى التي سيتم استخدامها لتوضيح المستوى السلوكي للدراسة، هي النظرية اليسارية التي تناهض العولمة، وترفضها وتكشف عيوبها ومخاطرها، وحسب هذه النظرية فإن العولمة تكرس الفروق الطبقية، وترسخ اللامساواة بين الدول بداية، ومن ثم بين الشرائح الاجتماعية في الدولة، وتدمر التماسك الاجتماعي، وتصعب إمكانية توفير العدالة الاجتماعية، هم يقولون :إن العولمة أدت إلى زيادة الفروق في الثروة بين الدول الصناعية والدول النامية، بالإضافة إلى أن الدول النامية أُدخلت دائرة الاستهلاك للمنتجات المعولمة، وكذلك لمخرجات التقنية الحديثة، وتسعى العولمة إلى العودة بالعالم إلى العصر الاستعماري، أو أنها تعبر – حسب وصف الدكتور الجابري– عن مرحلة ما بعد الاستعمار، الذي يعني عنده نظام يتجاوز الدولة والأمن والوطن من خلال نظام الفضاء المعلوماتي الذي يوجه ويسيطر على الاقتصاد والثقافة والحكم، وفي مقابل ذلك تقسيم المجتمعات بالحروب الأهلية"[3].

ويرى محمد عابد الجابري أن العولمة تعني" تعميم النمط الحضاري الأمريكي على بلدان العالم أجمع، وتعبر عن إرادة الهيمنة الأمريكية على العالم وأمركته، كما يرى أنه ليس هناك ثقافة

---

[1] المتدين، سعيد ، " العولمة والدول القومية : اربع أطروحات" ، في العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة – الكتاب الثاني، محمد عابد الجابري وآخرون، ص 228 .

[2] زين الدين، محمد " الديمقراطية المعولمة العولمة الديمقراطية... أم دمقرطة العولمة؟" في العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة ، الكتاب الثاني، ص 240 .

[3] الجابري، محمد عابد، " العولمة والهوية الثقافية ، ص 34 .

عالمية واحدة، بل هناك ثقافات متعددة ومتنوعة ، منها ما يميل إلى الانغلاق والانكماش، ومنها ما يسعى إلى الانتشار والتوسع، ومنها ما ينعزل حيناً وينتشر حيناً آخر، ووصف الجابري الثقافة والنمط الحضاري التي تحاول أمريكا نشره وتعميمه على العالم بأنها " ثقافة الاختراق" التي تهدف إلى التطبيع وتكريس الاستتباع الحضاري"[1] .

أ. الإبداع في الفكر العربي المعاصر

يرى محمد عابد الجابري أن "أزمة إبداع الفكر العربي المعاصر (بنيوية) أزمة عقل قوامه مفاهيم، ومقولات وآليات ذهنية تنتمي إلى ثلاث نظم معرفية متنافرة : النظام المعرفي البياني، والنظام المعرفي العرفاني (الغنوصي)، والنظام المعرفي البرهاني" [2]، فهو يركز على العلاقة العضوية التي تربط الفكر – سواء بوصفه أداة أو محتوى– ، بالمحيط الاجتماعي الثقافي الذي ينتمي إليه هذا الفكر، مبيناً على أن عملية التفكير ذاتها لا تتم إلا داخل ثقافة معينة وبواسطتها، أي التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل أحداثياتها الأساسية، من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها : الموروث الثقافي، والمحيط الاجتماعي، والنظرة إلى المستقبل، بل النظرة إلى العالم، وإلى الكون والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة، وهنا تتداخل ثلاثة أزمنة وتتفاعل: الماضي، والحاضر، والمستقبل، مثلما يتداخل ويتفاعل المحلي والعالمي، ويتداخل ويتفاعل الأنا والآخر، فهو تفاعل لا يستوي على كافة مستوياته بغير الحوار، لكن للحوار شروطه، وأولها: أن يتم في مناخ الحرية والاحترام المتبادل، وهو مناخ لا تكتمل بدونه العلاقة العضوية السوية بين الإنسان والمواطنة في دولة تؤمن بالانتماء لها، لتوفيرها الكرامة والأمان له، من خلال الرابط الاجتماعي المنظم للعلاقة العائلية، والمحقق لآماله وأهدافه الكبرى المشتركة، فالثقافة والحرية

---

[1] المصدر نفسه،ص 35.

[2] الجابري، محمد عابد ،إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص61.

صنوان متماثلان، مثلها مثل الدولة والحرية مرتبطان، فقد ذهب عبد الله العروي هذا المذهب، حيث عدّ أن الحرية في الدولة، وأن الدولة بالحرية[(1)].

وقد حذر محمد عابد الجابري . من جانب آخر. من الالتباس في المفاهيم، أو اتخاذ موقف سلبي مسبق من كل إفرازات الآخر، فالحداثة في رأيه " لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه ' المعاصرة '، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي "[(2)].

وهذا التحذير الذي أطلقه الجابري مبني على ما انتهى إليه من نتيجة مفادها افتقار الذات العربية إلى الاستقلال التاريخي، إذ لا يستطيع الفكر العربي التفكير في أي موضوع من موضوعاته، إلا من خلال ما يُنقله من الماضي أو الغرب، يقول الجابري: "وإذا نظرنا في الفكر العربي الحديث والمعاصر، نجد أنه يفتقد هذا العنصر الفلسفي الذي يجعل منه فكراً يتحدث عن الممكن في إطار شروط تحقيقه، فالخطاب النهضوي العربي المعاصر، سواء كان سلفياً أم ليبرالياً أو حتى ماركسياً، يفتقد ما يكفي من العقلانية، مما يعني ضرورة الفلسفة في الفكر العربي الراهن – في تقديري– تعادل ضرورة العقلانية، ضرورة العقلنة"[(3)] .

[(1)]عبد الله العروي، مفهوم الدولة، بيروت، ص 30 و ص 167.

[(2)] الجابري، محمد عابد (1991) التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 15–16.

[(3)]الجابري، محمد عابد ، التراث والحداثة، مصدر سابق، ص242 .

الخاتمة

ناقشت الدراسة في موضوع الحداثة والعقلانية في فكر محمد عابد الجابري، ، فقد شكلت قراءة الجابري للحداثة والعقلانية جزءاً مهماً من عمله الفكري، وهو في تفسيره للحداثة،لا يتوقف طويلاً عند جوهرها وسماتها، ومكوناتها، بل تجاوز ذلك إلى توضيح وظيفة العقل العربي في التحديث والتطوير لا التفكير الأعمى، حيث دعا إلى تدشين عصر تدوين جديد وتكون فيه نقطة البداية نقد العقل العربي، وهو بذلك يعيد الحياة إلى النظام البرهاني الذي ببنيته قام الفكر الحديث والمعاصر الغربي، معتبراً انّه لابد لهذا العصر الجديد من بداية والبداية تكون من خلال نقد العقل ،وإعادة الاعتبار للتراث الفكري العربي. أما العقلانية فيرى الجابري أنها منهج يتعامل فيه الفكر العربي مع التراث والفكر الغربي المعاصر بروح تعددية، دون أن نترك الهيمنة لإحداهما على الآخر .

وقد انتهت الدراسة إلى أن الجابري رأى أن أزمة الفكر العربي المعاصر تكمن في مشكلة الاختيار بين النموذجين: الغربي والتراثي التاريخي، أو الأصالة والمعاصرة، فالاختيار للنموذج الغربي كان قسرياً مفروضاً من الخارج، لا تملك فيه الأمة حق الاختيار، وهذا الأمر شكل عدة أزمات على الصعيد الثقافي والفكري والحضاري .

وقد قدم الجابري رؤية للعلاقة الجدلية أو الإشكالية بين الأصالة والمعاصرة، تنطلق من إيمان عميق بأنّ التراث العربي الإسلامي يمتاز بالشمولية والعالمية، وهو يتناول جميع مناحي الحياة الفردية والجماعية، والاجتماعية، والفكرية، وهو قادر على استيعاب كل مستجدات العصر، فنحن نستطيع صياغة حضارة خاصة بحاضرنا تجاري الحضارات الراهنة.

ويرى الجابري أن السبيل إلى إحياء تراثنا وعيش حاضرنا وتحقيق نهضتنا هو تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولا إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معا من خلال تراثنا وثقافتنا ، وبالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها و حاضرها على حدٍ سواء.

ويرى الجابري الثقافة العربية هي: المحرك للتاريخ العربي المعاصر، لذا يجب فهمها فهماً معاصراً.

أما فيما يتعلق بموقف الجابري من مفاهيم البيان والبرهان والعرفان، فقد طالب الجابري بإلغاء المنهج البياني وإحلال المنهج البرهاني بدلاً منه، أي إحلال منهج ثنائي القيمة بدلاً من المنهج الثلاثي القيمة. ومع ذلك فهو لم يستغن عن النظام البياني، فهو في نظره منهج للمعرفة النقلية التي تجد مرجعها في أصل سابق لها، وهو يتمثل في علوم الشريعة وأصول الفقه.

وفي نقده للعقل العربي رأى أنه مستلب ،لا يقوم على أدوات منهجية متجددة، وإنما هو محكوم تاريخيا آلية ثابتة.

أما موقفه من الفكر السياسي المعاصر ،فهو يرى أن القبيلة والعقيدة والغنيمة حكمت الفكر السياسي العربي عبر تاريخه إلى الآن ،لذلك فإن هذا الفكر مطالب بمراجعة مفاهيمه، وجعلها مطابقة للحاجيات والقضايا المطروحة على الساحة من خلال الديمقراطية والعقلانية. فلا بدّ أن تتحول القبيلة إلى مجتمع سياسي مدني حديث ،،و تحويل الغنيمة إلى اقتصاد إنتاجي،وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي.

ويرى الجابري أن ذلك يتم من خلال الوحدة التي هي الحل الأمثل لمواجهة مشكلات واقعنا الاقتصادي والاجتماعي، هذه الوحدة التي يجب أن تبدأ بتجمعات إقليمية تمهد لقيام الوحدة العربية. على أن تكون فاتحتها التعاون الاقتصادي العربي الإقليمي. ووجد في هذا التعاون ضرورة لمواجهة تحديات العصر المتجسدة في خطر الغرب والعولمة.

وعند الوقوف على مفهوم الكتلة التاريخية، ودورها في "الاستقلال التاريخي للذات العربية عند الجابري انتهت الباحثة إلى أن الكتلة التاريخية عنده تتكون من القوى التي لها فعل في المجتمع، أو القادرة على ممارسة ذلك الفعل. وهي شرط لا بدّ منه للخروج من أزمتنا الراهنة

أما موقف الجابري من الشورى والديمقراطية، فهو يرى أن الديمقراطية غربية، تماثلها الشورى في الإسلام، وهو يرى أن الشورى حق من حقوق المواطنين، يجب أن نمارس بصورة دائمة في خدمة العدل، ومفهوما الشورى والديمقراطية –في نظره– ينطلقان من المنطلق نفسه، ويلتقيان عند الغاية ذاتها، وهي تحقيق العدل، ومراقبة سلوك الحكام، مراقبة مستمرة ،

والجابري عند تقريبه مفهوم الشورى من الديمقراطية حاول تجنب سلبيات الديمقراطية من خلال الاحتكام إلى أصول الحكم في الإسلام. بالإضافة إلى أنه هدف من ذلك إلى القضاء على الصراع القائم بين المتشددين من هذا الطرف أو ذاك.

وفي موقف الجابري من الليبرالية الجديدة والعولمة، يرى أن هذه الليبرالية بنية أيدلوجية، لا تختلف في جوهرها عن الليبرالية الكلاسيكية في عصر التنوير، إلا في الوسائل والأدوات، وأنّ هذه الليبرالية تحلق في فضاء العولمة التي هي عملية أيديولوجية تعكس إرادة الهيمنة الغربية، أو الأمريكية على العالم، فهي تعمل على تعميم النمط الحضاري الرأسمالي، ولاسيما الأمريكي منه على العالم بأسره.

المراجع

المراجع العربية

القرآن الكريم.

إبراهيم، سعد الدين (1984) مقدمة في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، **بحوث ومناقشات الندوة الفكرية**، مركز دراسات الوحدة العربية.

ابن خلدون، عبد الرحمن (2004) **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر**، بيروت، لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن منظور، (1955)، **لسان العرب** ، المجلد 2، بيروت، لبنان: دار صادر للطباعة والنشر.

ابن سعود، عبد المجيد، **القيم الإسلامية التربوية والمجتمع المعاصر**، موقع المكتبة الإسلامية الإلكترونية.

الأعرجي ، علاء الدين ، **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي**، موقع ويكي الكتب .

أبو المجد، أحمد كمال (1992) **تقديم رؤية إسلامية معاصرة ..إعلان مبادئ**، ط2، القاهرة: دار الشروق.

آركون، محمد (1990)، **الإسلام والحداثة**، التبيين، العدد 3، الجزائر: الجمعية الثقافية الجاحظية.

أمين، عثمان (1969) **ديكارت** ، القاهرة ، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

الأنصاري، محمد جابر، (1992) **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها**، بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

بالاندية، جورج (1986) **الأنثروبولوجيا السياسية**، ترجمة أبي صالح، جورج، بيروت: المركز القومي للإنماء.

البدور، سلمان، (2010) **العالم الثالث؛ الهوية والحضارة**، عمان، الأردن: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع.

بدوي، عبد الرحمن (1975) **نيتشه** ، الكويت: وكالة المطبوعات.

براده، محمد (1984) اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، **مجلة فصول** ، العدد 3 ، القاهرة ، الهيئة العامة المصرية للكتاب.

برادبري ، مالكم وجيمس ماكفارلن (1995)؛ **الحداثة**، ترجمة مؤيد حسن فوزي ، حلب: مركز الانماء الحضاري.

بلدي، نجيب، (د. ت) **ديكارت** ، ط 2، مصر: دار المعارف .

بوقربة، عبد المجيد،(1993) **الحداثة والتراث ؛ الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث**، بيروت ، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.

بيرمان ،مارشال (1991) الحداثة، أمس واليوم وغدا، ترجمة جابر عصفور، **مجلة إبداع** ،ع9.

تركماني، عبد الله(2005)، أسس الحداثة ومعوّقاتها في العالم العربي المعاصر، **مجلة منبر ابن رشد**، ع 7 .

التريكي، فتحي و التريكي، رشيدة (1992) **فلسفة الحداثة** ، بيروت ، لبنان: مركز الإنماء القومي.

تورين، ألان (1992) **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث، القاهرة ، مصر: المجلس الأعلى للثقافة.

تيخونوفا (1978) **ساطع الحصري رائد المنحى العلماني في الفكر العربي**، موسكو: دار التقدم.

تيزيني، طيب (1975) **من التراث إلى الثورة**،ج1، سوريا، دمشق: دار دمشق .

الجابري ، محمد عابد (1982) الكتلة التاريخية ... بأي معنى؟ ، **مجلة المستقبل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .

ـــــــــــــــ (1990) **العقل السياسي العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري ، محمد عابد (2005) المثقف الطليعي في خطاب الستينات..!، **مقالات الجابري**، موقع محمد عابد الجابري.

ـــــــــــــــــــ (2005)، تأصيل قيم الحداثة ،**مقالات الجابري** ،موقع محمد عابد الجابري

ـــــــــــــــــــ (2005) "**في نقد الحاجة إلى الإصلاح**"، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

ـــــــــــــــــــ (1999) راهن الفكر الفلسفي ، **مجلة فكر ونقد**، المغرب، سنة2 ، ع18.

ـــــــــــــــــــ (1980)، **ما تبقى من الخلدونية مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون في ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر**، تونس: الدار العربية للكتاب.

ـــــــــــــــــــ (1982) **العصبية و الدولة**، ط3، بيروت: دار الطليعة.

ـــــــــــــــــــ (1982)، **نحن و التراث** – الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، بيروت: دار الطليعة.

ـــــــــــــــــــ (1985) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبقي أو مشكل ثقافي ؟ ورقة قدمت إلى : **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، الأصالة والمعاصرة** : بحوث ومناقشات، الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت .

ـــــــــــــــــــ (1985)، «التراث وتحديات العصر» **ندوة في مركز دراسات الوحدة العربية** ، بيروت.

ـــــــــــــــــــ (1988)، **الخطاب العربي المعاصر** ، ط 3، بيروت: دار الطليعة.

الجابري ، محمد عابد (1989) **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**،ط1، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــــــــــــــ (1991) **التراث والحداثة**، دراسات ومناقشات، بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــــــــــــــ (1992) **وجهة نظر حول إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــــــــــــــ (1993) **نحن و التراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي** ط6 ، المركز الثقافي العربي.

ـــــــــــــــ (1994)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .

ـــــــــــــــ (1998) العولمة والهوية الثقافية ، **مجلة المستقبل العربي**، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ع 228.

ـــــــــــــــ (2000) **المثقفون في الحضارة العربية** محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــــــــــــــ (2005): **إشكالية الفكر العربي المعاصر**، ط5، بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــــــــــــــ (2009) "**العولمة والهوية الثقافية عشر اطروحات**"، **في : العولمة وأزمة الليبرالية الجابري، محمد عابد وآخرون، الجديد**، بيروت: الشبكة العربية للابحاث والنشر.

ـــــــــــــــ (2009) **نقد العقل العربي**، ط9، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد (1987)، **مجلة اليوم السابع الفلسطينية** الصادرة في باريس– ع 26.

ــــــــــــــــ (1999) **المسألة الثقافية في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ــــــــــــــــ (1989)، حول المنهج ، **مجلة العلوم الاجتماعية**، الكويت، العدد 2.

ــــــــــــــــ (1990)، **حوار المشرق والمغرب نحو إعادة الفكر القومي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

ــــــــــــــــ (1996) ، الروافد الفكرية العربية والإسلامية لمفهوم التنمية البشرية، في : **ندوة التنمية البشرية في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وآخرون.

ــــــــــــــــ (1986) التراث ومشكلة المنهج، **مجلة المستقبل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، العدد 83 .

ــــــــــــــــ (1984)، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي، **مجلة المستقبل**، م7، ع 69.

ــــــــــــــــ (1988) **مقدمة العلامة ابن خلدون**، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

جارودي، روجي (1982) **من أجل حوار الحضارات**، ترجمة عادل العوا، بيروت لبنان: دار عويدات.

جقمان، جورج (1994) " **الديمقراطية في نهاية القرن العشرين. نحو خارطة فكرية** ". حول الخيار الديمقراطي... دراسات مقارنة. مركز دراسات الوحدة العربيّة.

جماهيري، عبد الحميد – **عابد الجابري الناطق الرسمي باسم حكومة بنكيران** – جريدة الاتحاد الاشتراكي .

جنداري إدريس ، مفهوم الكتلة التاريخية : النقد الابستلموجي لكشف الوهم الأيديولوجي في الثقافة العربية ، ورقة بحثية ضمن ندوة بعنوان:" **مفهوم الكتلة التاريخية في فكر الجابري**"، ندوة نظمتها مؤسسة محمد عابد الجابري للفكر والثقافة، 12/ديسمبر/2011، الرباط/ المغرب.

الجندي، أنور (1987)، **الفكر العربي**؛ دراسة نقدية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت .

حران، تاج السر أحمد (2001) **حاضر العالم الإسلامي**، المملكة العربية السعودية: اشبيليا للنشر والتوزيع.

حرب، على (2010)، **أزمة الحداثة الفائقة ؛ الإصلاح ـ الإرهاب ـ الشراكة**، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

ـــــــــــــ (1998) **الماهية والعلاقة** ، بيروت ، لبنان: المركز الثقافي العربي .

حسن ،محمد حسن (1993)**النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز** ، بيروت ، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر.

حسين، طه (1996)، **مستقبل الثقافة في مصر** ، ط 2 ، دار المعارف.

حنفي ، حسن (1998) **هموم الفكر والوطن** "**التراث والمعاصرة والحداثة**" ،ط2 ، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.

ـــــــــــــ1999) " **العولمة بين الحقيقة والوهم**" ، **في : ما العولمة؟** حسن حنفي وصادق جلال العظم، دمشق: دار الفكر.

حنفي، حسن (1992)، **علم الإستغراب**، لبنان ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع.

حوراني، ألبرت (1977) **الفكر العربي في عصر النهضة**" ، ترجمة كريم عزقول، ط 3 ، بيروت، لبنان : دار النهار للنشر.

خليفة، عبد الرحمن، واسماعيل، فضل الله (2005) **الأيديولوجيا وفلسفة الحضارة**، الإسكندرية: مكتبة بستان المعرفة .

الخناني، عبد الحسيب و الجابري، محمد هزاع (2010)، **وبنية العقل العربي** ،الثقافة اليوم موقع الأهرام الرقمي.

خوري ،إلياس(1982)، **الذاكرة المفقودة في الذاكرة**، بيروت.

رضوان، أبو الفتوح (1969)، **القومية العربية** ، ط 4 ، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، القاهرة: مطبعة جامعة.

الرفاعي، عبد الجبار(2001)، **جدل التراث والعصر**، بيروت : دار الفكر المعاصر.

زكريا، فؤاد (1991) **الإنسان والحضارة**، القاهرة: دار مصر للطباعة .

زهير الخويلدي (2013) **القول الفلسفي عند العرب** ، بغداد العراق: دار نيبور كونية.

زيادة، معن (1987) معالم علي طريق تحديث الفكر العربي ، **عالم المعرفة** ، يوليو.

زين الدين، محمد (2007) " **الديمقراطية المعولمة العولمة الديمقراطية... أم دمقرطة العولمة؟**" في العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة ، الكتاب الثاني، محمد عابد الجابري وآخرون.

سبيلا، محمد، (2000) **الحداثة وما بعد الحداثة** ، ط1، الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر.

شترأوس، كلود ليفي (**1982**) **العرق والتاريخ** ، ترجمة سليم حداد ، بيروت، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

شرابي، هشام (2000) **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع** العربي ، ترجمة ماهر شريح، ط4، السويد: دار نلسن.

شلبى، أحمد (2000)، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، العدد 6، ط 9، القاهرة: مكتبة النهضة العربية.

الشياب محمد خالد (2012) القراءة الابستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري **مجلة جامعة دمشق**، المجلد 28، العدد 3+4.

الشيباني، محمد (2002)، **صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة**، لبنان: دار العلم للملايين، كانون الثاني/ يناير.

صباح ، عبد الإله(2013) في العلاقة بين العلمانيّة ومفاهيم أخرى، **صحيفة الأوان الإلكترونية**.

الصلاحي، إياد كريم،(2009) الحوار في جلباب النقد" قراءة في محمد يحيى لمشروع الجابري، **لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية** ، جامعة واسط، ع1

ابن عاشور، عياض(1989) **العقلية المدنية العربية تجاه الحداثة**، صحيفة لوموند ديبلوماتيك، الطبعة العربية

عامل، مهدى (1987) **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية** ، ط 5 ، بيروت ، لبنان: دار الفارابى للطباعة .

عبد الخالق، عبد الله، (1989) العالم المعاصر والصراعات الدولية ، **عالم المعرفة** ، العدد، 133.

عبد السلام، بو زبرة (2010): **موقف طه عبدالرحمن من الحداثة**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة فتوري، قسطنطينية، الجزائر.

عبد اللطيف، كمال(2002)، الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية ، سؤال المرجعية وأسئلة المجال ، **مجلة فكر ونقد** ، العدد 48.

عبد اللطيف، كمال (2001)، **الفكر الفلسفي في المغرب**، قراءات في أعمال العروي والجابري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء،

عبد الوهاب شعلان (2006): **إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون** ، الجابري العروي، حسن حنفي، علي حرب، القاهرة: مكتبة الآداب.

عبود ،حنا (1989)، **الحداثة عبر التاريخ – مدخل الى نظرية**، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب .

عز الدين، يوسف (1987) **تراثنا والمعاصرة**، القاهرة : دار الإبداع الحديث للنشر.

العظم، صادق جلال(1999) " **ما هي العولمة**" **في ما العولمة؟**، دمشق: دار الفكر.

علاء الدين، حسن، **البيان والبرهان والعرفان في فكر محمد عابد الجابري**، جريدة القدس العربي الصادرة بتاريخ 10 مارس 2014

عمارة، محمد، (د.ت) **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام** ، القاهرة: نهضة مصر.

عويس، عبد الحليم (1994)، **فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحضارية** ، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع.

عياد، شكري (1993)، **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب**، الكويت : سلسلة عالم المعرفة.

غليون، برهان (1989) **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، بيروت: دار الطليعة.

الفقي، إبراهيم، (2013) **قوة الإدراك**، القاهرة: سما للنشر والتوزيع .

قرم، جورج (1983) بعض الملاحظات المنهجية والتاريخية حول تصور بعض النخب المسيحية للمجتمع اللبناني، **مجلة الواقع**، العدد 5 – 6 .

القلمودي، سالم (2001) **الإنسان ليس عقلا** ، بيروت ، لبنان: مؤسسة الانتشار العربي.

الكندي (ت 1948)، **إلى المعتصم بالله** في الفلسفة الأولى ، ط 1 ، حققه وقدم له وعلق عليه : أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار إحياء الكتب.

كاندبوني دينز(1999) ،أزمة الدولة في مرحلة ما بعد الاستعمار وحقوق المرأة في الشرق الاوسط ،منشورات الجامعة اللبنانية الأمريكية

كوتنجهام، جون (1997)، **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ط1، حلب: مركز الإنماء الحضاري.

كوثراني، وجيه(1987) مقارنة منهجية في مصطلح الدولة والأمة في الزمن السياسي للنهضة العربية ، **مجلة الوحدة السنة الثالثة** العدد ، 31 – 32 .

لالاند، اندريه (1979) **العقل والمعايير** ،ترجمة نظمي أبو الوفا، الهيئة المصرية للكتاب .

لشيخ، محمد، الطائري، ياسر(1996) **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ط 1، بيروت، لبنان : دار الطليعة للطباعة والنشر.

العجلوني ، نايف (1996)، الحداثة والحداثية – المصطلح والمفهوم، **مجلة أبحاث اليرموك**، مج14،ع2

القبانجي، السيد صدر الدين (2007)، **الأسس الفلسفية للحداثة دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام**، بيروت، لبنان: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي.

مالك بن نبي (1961) **شروط النهضة، سلسلة مشكلات حضارية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين وآخرون، ط 2، القاهرة: مكتبة دار العروبة.

المبيضين، مهند الفيلسوف يهزم المؤرخ :**صدام البيان والعرفان** موقع عمون الإخباري.

مجموعة مؤلفين (1999) قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، **سلسلة كتب المستقبل** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، العدد 18.

محفوظ، محمد (1998) **الإسلام والغرب وحوار المستقبل،** ط 1، بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.

محفوظ، محمد (1998)**الإسلام والغرب وحوار المستقبل،** ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

محمد، يحيى (1997)، **نقد العقل العربي في الميزان،** ط1، مؤسسة الانتشار العربي.

المراشدة، يوسف،(2007) ال**عولمة وأثرها على العالم العربي مشروع الشرق الأوسط الكبير،** اربد: دار الكندي للنشر والتوزيع.

المراكشي، محمد صالح،(2006) **في التراث العربي والحداثة،** صفاقس، تونس: قرطاج للنشر والتوزيع.

مزيان، عبد المجيد(1988) **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون.**ط2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

مسرحي، فارح (2006) ، **الحداثة في فكر محمد أركون مقاربة أولية،** الجزائر: الدار العربية للعلوم .

المسيري، عبد الوهاب (1998) **،فكر حركة الاستنارة وتناقضاته،** القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

مطر، عبد الرحيم(2007)، أزمة الهوية الثقافية العربية، **الرسالة** ، العدد14،

موسى، منير (1973) **الفكر العربي في العصر الحديث** ، دار الحقيقة .

المولى، سعود، (2001) تجأوز الحداثة ، **مجلة الملتقى،** المملكة العربية السعودية ، العدد 3.

مؤنس، حسين (1998) الحضارة ، **مجلة عالم المعرفة** ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 237.

الميلاد، زكي(2007)، التأصيل والحداثة... معانقة أم مفارقة، **مجلة النبأ**، العدد85.

ناصيف، نصار(1985)- **الفكر الواقعي عند ابن خلدون.** ،ط2، بيروت: دار الطليعة.

نصار، ناصيف (2003) باب الحرية ، **إنبثاق الوجود بالفعل،** بيروت ، لبنان: دار الطليعة لطباعة والنشر.

يسين، السيد (1982) **تحليل مضمون الفكر القومي العربي،** ط 2 ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

يفوت، سالم (1989) **العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة،** ط 2، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

المراجع الأجنبية:

William N. Nelson. (1980) **On Justifying Democracy**. London. Routledge and Kegan Paul.

THE CONCEPT OF MODERNITY AND RATIONALITY IN THOUGHT OF MOHAMMED ABED AL-JABRI

By
Ibtisam Ali Salameh Al Hunaiti

Supervisor
Dr. Walid Attari , Prof

ABSTRACT

This study aims at identifying Al Jabri's project in criticizing the Arab mind in the march of the Arab renaissance, showing the obstacles that stand in the way of creativity, and explaining the reasons for the deadlock as which his project is described.

The study came in four chapters; the first chapter has talked about the concept of modernity and rationality, the second chapter has addressed heritage and modernity, while the third chapter has dealt with the criticism of the Arab mind for Al Jabri, the fourth chapter has discussed Al Jabri's project in the Arab renaissance.

The researcher has found several results, including: Al Jabri has not long stopped at the concept of modernity, but he has called for the launch of a new era of notation, containing the criticism of the Arab mind and the rehabilitation of the Arab intellectual heritage.

The researcher also found that Al Jabri, in his vision to the dialectical relationship between authenticity and modernity, has started from the deep belief that Arab and Islamic heritage is characterized by inclusiveness and completeness.

Through the ability of Islamic heritage to accommodate developments of the times, the Arab civilization can produce a civilization leading the contemporary civilizations.

Al Jabri believes in his criticism of the Arab mind that you should understand the Arab culture contemporarily, and he has called for the application of demonstrative curriculum in the Arab Islamic heritage and thought after he provided a criticism to the declarative Arab mind.

The researcher has also found that the concept of historical chunk for Al Jabri, represents a violation for the intellectual systems prevailing in contemporary Arab thought. In his position of Shura and democracy, he believes that they stem from the same token , and meet at the same end in achieving justice and monitoring rulers constantly.

As for his position of liberalism and globalization, he believes that liberalism and globalization are ideologies reflecting western dominance of the world.